

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

El romancero tradicional de Cantabria: el ciclo del tabú del incesto

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Beatriz Valiente Barroso

Directora

Esther Borrego Gutiérrez

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



**EL ROMANCERO TRADICIONAL DE CANTABRIA:
EL CICLO DEL TABÚ DEL INCESTO**

**TESIS DOCTORAL
PRESENTADA POR**

Beatriz Valiente Barroso

DIRECTORA:
Dra. Esther Borrego Gutiérrez

Madrid, 2015

El Romancero tradicional de Cantabria: el ciclo del tabú del incesto.

Tesis doctoral
Beatriz Valiente Barroso

Directora: Esther Borrego Gutiérrez

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filología
2015

Índice

Agradecimientos	11
I. Introducción.	
13	
II. Metodología.	
29	
III. El contexto recopilatorio de Cantabria.	35
1. Los primeros testimonios en torno a Marcelino Menéndez Pelayo.	36
2. El Centro de Estudios Históricos y la Sociedad de Bibliófilos de Cantabria.	42
3. Tras la I Guerra Mundial (1814-1918).	45
4. Hacia el <i>Romancero Popular de la Montaña</i> .	48
5. El <i>Romancero Popular de la Montaña</i> . José María de Cossío y Tomás Maza Solano.	53
6. La tradición oral en la postguerra (1939-1955).	59
6.1. El Cancionero de D. Sixto Córdova y Oña.	60
7. Diego Catalán y el estudio del <i>Romancero de Cantabria</i> .	68
8. AIER: Archivo Internacional Electrónico del Romancero.	74
9. Hacia el Romancero de Cantabria: en la linde del nuevo milenio.	78
IV. Aportación al Romancero de Cantabria.	89
V. Investigación.	103
A. Incesto paterno-filial.	103
I. El romance <i>Delgadina</i>.	103
1. Génesis mítico-legendaria: incesto paterno-filial.	103
1.1. Referencias veterotestamentarias. Lot y la estatua de sal.	105
1.2. Apollonio: la tradición literaria medieval.	105
1.3. Maia Bona Dea y <i>Quator Virgines Capitaes</i> .	108

2. Las versiones de <i>Delgadina</i> (á.a) IGR 0075 en Cantabria.	116
3. Aspectos culturales del romance <i>Delgadina</i> .	136
3.1. El grupo familiar: ¿patrilineal, matrilineal o desestructurado?.	136
3.2. El enamoramiento: el incesto paterno-filial.	144
3.3. La evitación del incesto: la subversión de los roles del parentesco.	152
3.4. Poder intrafamiliar: castigo y separación ritual.	155
3.4.1. Personajes intermedios.	156
3.4.2. Ventanas: liminidad en la fase de agregación.	160
3.4.3. Alimentos prescritos.	163
3.4.4. La duración del castigo y la separación de Delgadina.	168
3.5. Solicitud de socorro.	172
3.6. La ocultación del incesto y la preservación del núcleo familiar: la figura materna.	178
3.7. Ritos iniciáticos y roles en el grupo de hermanos.	181
3.7.1. El grupo de hermanos.	182
3.7.2. El grupo de hermanas.	186
3.8. Desposatio: el matrimonio concertado y el asenso paterno.	190
3.8.1. Roles y actitudes del padre y respuesta de Delgadina.	190
3.9. Reagregación; tutela o manum y los maridos potenciales de Delgadina.	194
3.10. Muerte: relegere. La reagregación de Delgadina.	201
II. El romance <i>Silvana</i>.	215
1. Las versiones de <i>Silvana</i> (í.a) IGR 0005 en Cantabria.	215
2. Aspectos culturales del romance <i>Silvana</i> .	218
2.1. Consideraciones espacio-temporales de <i>Silvana</i> : la primavera.	218
2.2. Competitividad madre-hija en la indumentaria de Pascua Florida.	223
2.3. La solicitud paterna de la relación sexual: temporalidad día-noche.	225
2.4. La reacción de <i>Silvana</i> y argumentos frente al incesto.	228
2.5. La madre como mecanismo de evitación del incesto.	233
2.6. El encuentro madre-hija: la delación.	234

2.7. La ocultación como supervivencia del grupo y el intercambio.	238
2.8. La revelación del engaño y la salvaguarda de la honra.	239
2.9. ¿El final del romance?	243
B.Incesto entre hermanos	247
III. El romance Tamar	247
1. El mito de Absalon: incesto entre germanos.	247
2. Las versiones de Tamar (á.a) IGR 0140 en Cantabria	251
3. Aspectos culturales del romance Tamar.	293
3.1. La familia de orientación patriarcal.	293
3.2. Enamoramiento o separación ritual de los iniciados.	300
3.2.1. La edad social.	301
3.2.2. Rito de comensalidad.	302
3.3. Enfermedad física y rituales de sanación.	304
3.3.1. Mal de amor.	305
3.3.2. Cuidados y visitas en el ritual.	309
3.3.3. Anamnesis y síntomas de la enfermedad.	312
3.4. Prescripciones alimenticias y rituales.	316
3.4.1. Requisitos del ritual.	320
3.5. El servicio como recorrido ritual.	323
3.5.1. Atuendo, disfraz o traje ceremonial.	324
3.6. Violación de Tamar.	330
3.7. Mecanismos de defensa y negación: el debate de la prohibición.	341
3.8. Reagregación al grupo: la variabilidad en los finales del romance.	344
3.8.1. Las versiones del tipo A.	346
3.8.1.1.Doctores y enfermedad: el embarazo de Tamar.	346
a. Temporalidad de la enfermedad.	347
b. Los doctores.	348
3.8.1.2. Consecuencias de la consumación del incesto.	353
3.8.2. Las versiones del tipo B.	354

3.8.2.1. El matrimonio y la perpetuación de la sucesión.	354
a. Delación y ocultación.	357
b. La estrategia familiar y el suicidio frente a la injusticia.	360
c. La maldición y el suicidio.	363
C. Incesto entre cuñados	369
IV. El romance <i>Blancaflor y Filomena</i>	1. 369
Las versiones de Blancaflor y Filomena (é.a) IGR 0184 en Cantabria.	370
2. Aspectos culturales del romance.	384
2.1. El grupo de parentesco matrilineal.	384
2.2. El paseo, una forma de exhibición y cortejo.	387
2.3. Estrategia matrimonial: exogamia y sistemas de alianza.	388
2.3.1. El marido foráneo.	388
2.3.2. La <i>petitio</i> en un sistema preferencial.	389
2.4. Ausencia del esposo y separación: manipulación y engaño en la visita.	390
2.4.1. Ausencia del esposo.	391
2.4.2. El rito saluatorio y la terminología del parentesco.	392
2.4.3. Cómputo temporal de la separación.	395
2.4.4. Manipulación y engaño en la solicitud de ayuda: la asistencia a la esposa.	396
2.5. Incesto y violación.	399
2.5.1. Glosotomía o esclavitud.	400
2.6. Aparición del pastor: sistemas de comunicación.	401
2.7. La sospecha de infidelidad y celotipia.	404
2.7.1. La ausencia del amado y la llegada del pastor.	404
2.8. Reacción de Blancaflor: del parto a la venganza social.	405
2.8.1. El infanticidio o ejecución ritual.	406
2.8.2. El banquete antropofágico ritual.	409
2.9. El egoísmo como emoción moral y la agresión impulsiva como resolución de conflictos.	412

2.9.1. Asignación de culpas.	412
2.10. El juicio moral: endogamia vs exogamia.	415
2.11. Violencia estructural como resolución de conflictos.	416
 D. Exogamia vs exogamia: matrimonio entre primos	 419
 V. El romance <i>Primos romeros</i>.	 419
1. Las versiones de <i>Primos romeros</i> (7+5 pareados) IGR 0142 en Cantabria	422
 2. Aspectos culturales de las versiones cántabras	 424
2.1. Peregrinos y peregrinaciones.	424
2.1.1. El fenómeno de la peregrinación.	425
2.1.2. El peregrino.	427
2.2. Grados de parentesco.	429
2.3. Vestimenta del peregrino.	434
2.4. El ejercicio de la solidaridad.	437
2.5. El encuentro con la autoridad religiosa: confesión y dispensa papal.	439
2.5.1. Versiones tipo A.	439
2.5.2. Versiones tipo B.	442
2.6. Maravilla y beso. La motivación de la transgresión de la norma.	447
2.7. Tender la capa como intercambio de roles: peregrino o Papa.	451
2.8. Personajes intermedios: los pajes del Obispo.	452
2.9. La Penitencia y el ámbito creencial en el regreso de la peregrinación.	453
2.10. Entrada en Valencia: el nacimiento de la hija.	456
2.11. Variabilidad en los finales del reproche al amor.	458
 E. Incesto espiritual	 463
 VI. El romance <i>Cura Sacrílego</i>.	 463
1. Las versiones de <i>Cura Sacrílego</i> (6) IGR 0083 en Cantabria.	463
	463

2. Aspectos culturales de las versiones cántabras.	465
2.1. El actor protagonista, el cura sacrílego.	465
2.2. El parentesco espiritual.	467
2.3. La orfandad.	470
2.4. Ritual del cortejo.	474
2.5. Parentesco de adopción, tutela o rapto.	480
2.6. Violación del tabú: muerte.	489
2.7. Solicitud de socorro.	493
2.8. Muerte espiritual, el pecado.	502
2.9. Peregrinaje.	507
2.10. <i>Cofessio</i> .	509
2.11. Agregación: ritos de purificación.	512
2.12. Arrepentimiento y perdón.	519
VI. Conclusiones.	523
VII. El corpus del ciclo del incesto en Cantabria.	535
Corpus del romance Delgadina.	535
Corpus del romance Silvana.	594
Corpus del romance Tamar.	596
Corpus del romance Blancaflor y Filomena.	628
Corpus del romance Primos romeros.	638
Corpus del romance Cura sacrílego.	658
VIII. Índices.	673
IX. Bibliografía	691
X. Resumen	733
	735
XI. Abstract	

a	año (edad).
AIER	Archivo Internacional Electrónico del Romancero.
ALHIM	Amérique Latine Histoire et Mémoire.
AMP	Archivo Menéndez Pidal.
ay.	Ayuntamiento.
BMJ	British Medical Journal.
CA	Cinta cara A.
CB	Cinta cara B.
CEH	Centro de Estudios Históricos.
CEHM	Centro de Estudios de Historia de México.
CEMYR	Centro de Estudios Medievales y Renacentistas.
CIC	Corpus Iuris Canonici.
CILAS	Center for Iberian and Latin American Studies.
CINDAC	Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas.
Col.	Colección.
com.	Comarca.
comp.	Compilador.
coord.	Coordinador.
CSIC	Centro Superior de Investigaciones Científicas.
CSMP	Cátedra Seminario Menéndez Pidal.
DEAPHR	Description, Editing and Analysis of the Pan-Hispanic Romancero.
dir.	Director.
ed.	Editor.
eds.	Editores.
ELO	Electronic Library Online.
EE.UU.	Estados Unidos.
FUNLAM	Fundación Universitaria Luis Amigó.
GBA	Gran Buenos Aires.
ICC	Institución Cultural de Cantabria.
IGRPH	Índice General del Romancero Pan-Hispánico.
J	Journal.
LEMIR	Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento
m.	Muerte.

n.	Número (ejemplar).
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos.
p.	página.
p.j.	partido judicial.
pp.	páginas.
SBC	Sociedad de Bibliófilos de Cantabria.
s.i.	sin información.
s.l.	sine loci.
SMP	Seminario Menéndez Pidal.
T.	Tomo.
vol.	Volumen.
vols.	Volúmenes.
UACH	Universidad Autónoma de Chile.
UCA	Universidad de Cádiz.
UCM	Universidad Complutense de Madrid.
UNB	Universidad Nacional de Brasil.
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

Agradecimientos

Dice la tradición popular oral que “es de bien nacidos el ser agradecidos”, y es así, como quisiera comenzar estas páginas. Dando las gracias a todas aquellas personas que han hecho posible la realización de este sueño. Un sueño que se inicia en el seno familiar. Mis padres, Conchita y Rafael, y mis hermanos, Rafa, Miguel-Ángel, Carlos y Charo. En definitiva, a mi familia, por permitirme ser lo que soy, por inculcarme la cultura del trabajo y la superación, por llenar mi cuarto desde pequeña de numerosos libros que, con el tiempo, se convirtieron, en mis mejores amigos, por despertar con su ejemplo el sueño académico que comenzaba a cobrar vida mientras estudiaba la Licenciatura en Historia en la Universidad de Cantabria. Gracias, Rafa, por apostar por mí

En ella, poco a poco se avivaba en mí la vocación investigadora que comenzó a manifestarse mientras cursaba la asignatura de Técnicas de Investigación. En ella pude estudiar las formas de vida tradicionales del lugar de Entrambasaguas sito en la Hermandad de Campoo de Suso y pude descubrir los primeros trece romances interpretados por Jesusa Gutiérrez. Estos trece romances sirvieron de base para la realización de la Tesina, al tiempo que me estimuló al estudio de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural que pude cursar en la UNED. Durante los veranos de carrera realicé varias campañas de trabajo de campo sobre las eran entonces, para una madrileña, desconocidas comarcas del sur de Cantabria. En este trasunto pude ir acompañada de José María Blanco que entonces acompañaba a una joven sin carné de conducir. No sólo quedé impresionada por la belleza de estas tierras sino especialmente agradecida a los lebaniegos, campurrianos y purriegos que me abrieron las puertas de sus casas y me acogieron como un miembro más de la familia. Informantes que compartieron conmigo momentos mágicos no sólo al recitarme sus romances y textos orales, sino por las entrañables enseñanzas que en mí han dejado.

El periplo de la actividad profesional dedicada a la docencia que iniciaba después de realizados mis estudios no hizo que el sueño se desvaneciera. Mi más sincero agradecimiento a Dámaso López, que me permitía volver con esta tesis al lugar que me vio nacer y lo hacía para poder cumplir mi sueño. En esta ocasión, gracias a Jesús Antonio Cid, empezaba a cobrar forma, ya que me presentó el que es ahora el tema de mi tesis doctoral, y junto a él, las rigurosas aportaciones de Ana Valenciano.

Gracias, Noe, por acogerme en tu casa cuando estuve realizando consultas en el Archivo Menéndez Pidal. Gracias, Carlos, por tu aguante y por llevarme y traerme a Madrid en tiempo récord siempre que lo he necesitado.

Y así, desde la distancia y gracias a Internet, se iniciaba una tesis doctoral que comenzaba a escribirse desde la Biblioteca Central de Cantabria. Gracias por prestarme el espacio en el trabajo diario y por la dedicación en las búsquedas bibliográficas. Y como no podía ser de otra manera a mi Directora de tesis, Esther Borrego, que ha sabido acortar las distancias, dedicarme su tiempo y su trabajo para que este sueño se convierta en realidad. Aún tengo grabada la ilusión que despertó nuestro primer encuentro telefónico y, cómo no, el personal. A todos aquellos que habéis hecho posible este sueño, muchas gracias.

I. Introducción

El objetivo de este trabajo es una propuesta de análisis desde una perspectiva histórico-antropológica y filológica del tratamiento del incesto a partir de los textos romancísticos que forman parte del denominado ciclo del incesto en la subtradición romancística de Cantabria¹. El incesto es un universal² cultural³, presente en todas las sociedades a lo largo del tiempo. Se encuentra en la base mitológica de diversas culturas como representación explicativa del mundo⁴; y la historia, a pesar de la dificultad de su constatación⁵, verifica su existencia, de ahí la necesidad de normas reguladoras⁶.

Las investigaciones clínicas desarrolladas durante el último cuarto de la pasada centuria ponen de manifiesto el incremento de casos de abuso sexual intrafamiliar en las sociedades modernas occidentales⁷. Kenneth C. Finkel⁸ ya advirtió de este fenómeno en el ámbito de la psicología familiar. En Canadá, se produce entre una de cada tres niñas y uno de cada ocho niños. Una de cada cuatro niñas es menor de tres años, uno de cada diez es niño. Se estima que en Canadá 1,5 millones de mujeres han sido víctimas. Por cada 100.000 habitantes surgen cada año 545 nuevos casos, siendo la ratio 2,5 niñas a un niño.

Para este período, Sandra Baker⁹ computó, para Estados Unidos que, entre dos o tres niños de cada 1000 familias, sufría abuso sexual entre miembros de su familia. Análisis recientes, como los desarrollados por Sakelliadis¹⁰, realizados en este ámbito geográfico, apuntan que una de cada cuatro niñas y uno de cada seis niños sufren abusos antes de los 18 años, encontrándose la media de abusos en los nueve años. Asimismo, los últimos informes proporcionados por la Organización

¹ Entre los años 1999-2003 he realizado trabajo de campo en las comarcas suroccidentales de Cantabria: Campoo, Valderredible, Liébana y Polaciones que han permitido recopilar versiones de *Tamar*, *Delgadina*, *Blancaflor* y *Filomena*, *Primos Peregrinos* y *Cura Sacrílego*.

² Vid. DeMause, 1991, pp. 123-164.

³ Kottak, 2003, p. 116.

⁴ En este sentido, los antiguos mitos, presentes en la base de la cultura occidental, -de tradición greco-romana o de tradición hebraica-, utilizaron el incesto para explicar el mundo. También se encuentran presentes en la mitología, el Egipto faraónico, el Perú incaico, las islas Marshall, los fenicios, el imperio persa y el antiguo Irán, Siam y Birmania, y posiblemente la Grecia de Solón". Cit. Mascareñas y Pellisé (1977:133-134) en Monge y del Olmo, 1986, p. 244.

⁵ Vid. Jhonson, 2000, pp. 110-119.

⁶ Monge, y del Olmo, 1986.

⁷ Kuts, Ila, 2005, pp. 1507-1508.

⁸ Kenneth C. Finkel, 1994, pp. 935-945.

⁹ Baker, 1981, pp.560-56.

¹⁰ Sakelliadis, et al., 2009, pp.144-151.

Mundial de la Salud calculan que 40 millones de niños en el mundo entre 0-14 años sufren alguna forma de abuso sexual que requiere atención social y cuidados médicos, estimando, para Asia y África, una proporción mayor (6-10)¹¹.

El estudio de F.N., Bandford¹² advierte que el abuso sexual paterno-filial se considera actualmente, como el más habitual de todos en el Oeste de Europa y Norte de América. Mientras que el incesto hermano-hermana, tíos-sobrinos, entre otras, representan entre un 20-30% de los casos.

La psicología clínica actual define el incesto como abuso sexual intrafamiliar¹³, concepto que emplea un significado general de familia, al tiempo que incorpora al delito sexual una relación de poder basada en la violencia. Tanto el concepto de familia como el de poder y el de violencia enmarcan nuestro estudio en la antropología social y cultural.

Sin perjuicio de que el intérprete tenga “conciencia de que lo que narra es ficticio”¹⁴, recientes estudios analizan la frecuencia del incesto en el núcleo familiar. Así, el 70,8% de los abusos fueron en el grupo de hermanos, un 34,8% y un 27,3% fueron abusos padre-hija y padrastro-hija¹⁵. Otros, demuestran que en el incesto entre hermanos un 92% de los abusadores habían sufrido abusos, y un 8% tenía una historia de victimización sexual¹⁶. Estudios comparados entre el incesto entre hermanos y el incesto padre-hija, ponen de manifiesto la duración en el tiempo de los abusos, especialmente, en el primer caso, y una mayor incidencia en conductas como el abuso de sustancias, depresión, suicidio y desórdenes alimenticios¹⁷.

La producción oral es una fuente de información documental ya advertida desde los inicios de las disciplinas científicas que se vinculan al ámbito de estudio

¹¹ Ibídem.

¹² Bamford, 1983, pp. 764-765.

¹³ Baker, 1981, pp. 560-561.

¹⁴ Anahory Librowicz, 1990, p. 40.

¹⁵ Cyr, et al., 2002, pp. 957-973.

¹⁶ Adler, Naomi y Schutz, 1995, pp. 811-819.

¹⁷ Rudd, y Herzberger, 1999, pp. 915-928.

del ser humano¹⁸. Y, en la actualidad, la oralidad conforma una base documental en metodologías de investigación¹⁹. Los primeros antropólogos manifestaron en sus trabajos de campo un innegable interés por las manifestaciones orales²⁰ al tiempo que el estudio del parentesco se constituía en su disciplina básica²¹, siendo su tema esencial y más debatido, la investigación universal del incesto y, el subyacente marco relacional endogamia – exogamia. En el año 1963 se publica en *American Anthropologist*²² el resultado del trabajo interdisciplinar de siete especialistas que se reunieron en el año 1965 en Stanford, “con el objeto de estudiar el tabú del incesto y explicar sus orígenes”²³. Las teorías explicativas se centran en el “inbreeding”²⁴, las teorías de socialización²⁵, la teoría de la familia²⁶, la “teoría del sistema social y cultural”²⁷, la teoría de la revulsión²⁸ o de la indiferencia o “la teoría demográfica”²⁹.

Por su parte, los estudios historiográficos de la escuela *Annales* desarrollaron un creciente interés vinculado a las *mentalités*, que será reactivado con la *Nouvelle Histoire*, y figuras como Philippe Ariès, Marc Bloch, Jean Braudel, Duby, aplicando enfoques de investigación multidisciplinar. En este sentido, el

¹⁸ Spencer en 1859 establece un bosquejo relativo a aspectos de la tradición oral y repara, por ejemplo, en la importancia del estudio de “los saludos, [...] las formas de apelación, [...] costumbres que regulan la vida popular dentro y fuera de casa, y entre ellas las que se refieren a las relaciones de los sexos y a las relaciones de los padres con los hijos. También hay que indicar las supersticiones, desde los mitos más importantes hasta los conjuros de uso común. [...] cuáles son los medios de comunicación, [...]. Igualmente tendría que ser descrito el grado de cultura estética que se muestra en la arquitectura, la escultura, la pintura, el vestido, la música, la poesía y la ficción. Tampoco habría que omitir un bosquejo de la vida cotidiana de la gente, sus alimentos, sus casas sus diversiones. Y, por último, para que se vea la conexión entre todo ello, hay que sacar a la luz la moral, teórica y práctica de todas las clases, manifiesta en sus leyes, costumbres, sus proverbios, y sus acciones.” (1875) Cit. Harris; 1981, p. 136. Tylor, por su parte, prestó atención a los dichos populares, a los que consideraba *survivals* que habían modificado su significación cultural primigenia.

¹⁹ Rodríguez Jiménez y Rubio, 2008. Núñez Pérez, 1990, pp. 43-56. Úbeda, Lluís, 2002, pp. 219-224.

²⁰ Por ejemplo, Ely Parker en *La liga de los Ho-dé-no-sau-nee o iroqueses* (1851), Henry Rowe Schoolcraft en *Algic Resarches* (1839), John Wesley Powell (1834-1902), Franz Boas en *El esquimal de la región central* (1884), Kroeber, (1953) o Hallowell (1957), enter otros. Vid. Waal Malefijt, 1983.

²¹ “El parentesco es a la antropología (...) la disciplina básica del tema” Fox, 1980, p. 11

²² Monge y del Olmo, 1986, 252-ss.

²³ Vid. Ibídem.

²⁴ Representado por Stermack, Muller y Morgan. Ibídem

²⁵ Representado por Talcot Parsons y Robert F. Bales. Ibídem.

²⁶ Representado por Sigmund Freud, Vrenda Z. Seligman y Bronislaw Malinowski. Ibídem

²⁷ Representado por Tylor, Fortune, White y Murdock. Ibídem

²⁸ Representado por Westermack, Shepher y Lowie. Ibídem

²⁹ Representado por Slater. Ibídem.

medievalista Jacques Le Goff abogó por una “antropología histórica”³⁰ y el estudio basado en las fuentes escritas y la oralidad³¹.

En España, el interés por el estudio de la tradición oral, ya se había iniciado a mediados del siglo XIX en Europa. Si bien, es en las postrimerías de ese mismo siglo, y de modo especial en los albores del XX, cuando se organiza e institucionaliza la recuperación y el estudio del Romancero, vinculándose a los apellidos Menéndez Pidal.

Consideramos pertinente reseñar, en este punto, el valioso papel que en España tuvo Julio Caro Baroja. Su trabajo³², inicia un importante enfoque de estudio del Romancero³³, que será seguido por los trabajos etnográficos, y continuado en el año 1981 por Manuel Gutiérrez Estévez. Su magistral estudio³⁴ tiene una doble virtud: el estudio del incesto en el romancero tradicional y su análisis desde la antropología estructural. Igualmente, Ignacio Ceballos Viro, analiza el romancero tradicional desde la antropología del parentesco³⁵. Por su parte, Rosario Moreno Jiménez, a partir del motivo de la “infanta seducida”, afronta la familia como estructura conflictiva en el romancero hispánico de tradición oral, incorporando puntos de vista sociológicos similares a los míos³⁶.

La incuestionable aportación de estas investigaciones, las recopilaciones romancísticas desarrolladas a partir del Seminario Menéndez Pidal, la labor de José Manuel Fraile Gil³⁷, la erudición local, y mi modesta aportación, me permiten presentar una propuesta de análisis multidisciplinar desde la que, partiendo de los

³⁰ Le Goff, y Truong, 2005. Le Goff, 2012.

³¹ Intentando un “diálogo entre las fuentes escritas acabadas y limitadas, y las fuentes orales abiertas y vivas”. Cit. en Gómez Pellón; 1999, p. 32.

³² “Ensayo sobre la literatura de cordel” (1969) Caro Baroja, 1988.

³³ Fribourg incluye el romance en un género denominado ‘fijo’ como “la forma de expresión preferida por el pueblo de lengua española”. Fribourg, 1995, pp. 38 y 45, y Caro Baroja, 1988, p. 75.

³⁴ Gutiérrez Estévez, Manuel, 1981). *El incesto en el Romancero popular hispánico- Un ensayo de análisis estructural*, tomo I-IV, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Tesis doctoral.

³⁵ Ceballos, 2010.

³⁶ Moreno, 2004. Indudablemente, estos trabajos se convierten en un punto de referencia y de partida en mi análisis.

³⁷ Fraile Gil, (2003). *Narrativa tradicional en el valle de Polaciones*, Colección Música de Cantabria, Santander, vol. 5, Santander, Cantabria Tradicional. (2006). “*Música Cantares de Lines Vejo (Caloca-Cantabria)*” CD edición Cantabria Tradicional. (2009). *El Romancero tradicional de Cantabria*, Santander, Fundación Marcelino Botín.

estudios del parentesco, la antropología de género y los análisis filológicos del Romancero, ofrecer un análisis e interpretación del abuso sexual intrafamiliar presente en nuestro patrimonio cultural inmaterial fundamentado en una secular tradición oral, el Romancero.

La oralidad constituye un aspecto esencial y característico del romance. Por ello, la datación de su origen presenta grandes dificultades³⁸. La aparición documental de los primeros testimonios escritos no implica que ésta sea su verdadera génesis. Pueden transcurrir varios siglos hasta su concreción escrituraria³⁹. La publicación impresa⁴⁰ del romance de tradición oral nos permite

³⁸ En torno a este debate se encuentra la teoría individualista, la teoría romántica alemana, encabezada por Hegel, y la teoría tradicionalista mantenida por Ramón Menéndez Pidal y Marcelino Menéndez Pelayo, quienes lo sitúan, aproximadamente, en el siglo XIV.

³⁹ No pretendemos realizar una historia del proceso de publicación del romance, pero, queremos reseñar, entre otros, el primer texto romancístico que se conoce hasta el momento. Data, según recogen Michell Débax (Débax, 1982, p. 10) y, en una obra posterior, Giuseppe di Stefano (Stefano, 1993, p. 15), de 1421 localizado en el cartapacio manuscrito del estudiante mallorquín, Jaume de Olesa. Se trata del romance *Gentil dona, gentil dona*, refundición del romance *La dama y el pastor*. Habrá que esperar a finales de siglo, para ver incluidos en el *Cancionero de Londres* tres romances: *Rosafiorida*, *El Conde Arnaldos* y *Caballero burlado*, todos ellos anteriores a 1450 (Débax, 1982, p. 11). A partir del siglo XVI, con la difusión de la imprenta los romances se divulgan de forma extraordinaria. En los cancioneros que comienzan a proliferar a partir de este momento, se publican romances procedentes de la tradición oral y, en mayor medida, de pliegos sueltos (Débax, 1982, p. 18). Así, en 1511, se publica el *Cancionero General* de Hernando del Castillo, que contiene aproximadamente medio centenar de romances (Correa, 1999, p. 38), concretamente, cuarenta y ocho textos romancísticos (Débax, 1982, p. 15), si bien, según una revisión posterior de Giuseppe di Stefano, esta cifra se reduce a una treintena de romances (Stefano, 1993, p. 12). Entre 1547 y 1548 se publica, de la mano de Martin Nuncio el que será conocido como *Cancionero de Romances que están recopilados la mayor parte de los romances castellanos que fasta agora son compuesto de Amberes*. Éste contiene una cuarta parte de los romances procedentes de la tradición oral, sobre un total de ciento cincuenta y seis romances (Stefano, 1981, pp. 12 y 18). En palabras de Pedro Correa (Correa, 1999, pp. 38 y 193), este Romancero constituye el punto de partida de todas las colecciones posteriores (Débax; 1982:15 y 17-18). A partir de la segunda mitad del siglo XVI, comienzan a publicarse los romances “eruditos” con el objetivo de acercar a sus lectores “la antigua historia de España” (Débax, 1982, pp. 20 y 21). Entre ellas, se encuentra la publicada en 1550 por Alonso de Fuentes, bajo el título *El libro de los cuarenta cantos*. Asimismo, se da a conocer la colección de Lorenzo Sepúlveda bajo el título *Cancionero de romances*. (Correa, 1999, p. 38 y Débax, 1982, p. 21). Entre 1550 y 1551 se publican en Zaragoza las tres partes de que consta *Silva de varios romances. En que estan recopilados la mayor parte de los romances castellanos que hasta agora se han compuesto*. (Correa, 1999, pp. 39 y 194; Débax, 1982, p. 11 y Stefano, 1981, p. 19). Entre 1580 y 1600 se publica lo que se ha venido en llamar el *Romancero nuevo* (Débax, 1982, p. 24).

⁴⁰ Debemos tener en cuenta, de un lado, la llegada del papel en el siglo XII, y la difusión de la imprenta: “en 1465 llega a Italia, en 1470 a París, en 1473 a los Países Bajos y en 1476 a Inglaterra. En España se introdujo casi siempre de la mano de extranjeros, principalmente alemanes, franceses e italianos (...). En fecha bastante temprana, un primer aunque efímero taller tipográfico funcionó en Segovia en 1472, regido por un alemán traído de Italia por el obispo Juan Arias Dávila. Poco después se instalaron imprentas también en Barcelona y Valencia (1473), Zaragoza (1475), Sevilla (1477) y Salamanca (1480). Y a finales de la centuria llegaron a funcionar en otros diecisiete lugares más, aunque no siempre con una continuidad regular” (Pallarés Jiménez, 2003, p. 8).

una aproximación a una posible existencia secular previa⁴¹, a su sincrónica relevancia histórica y a una aceptación social diacrónica y diatópica. La variabilidad es inherente y consustancial al Romancero de tradición oral. Siguiendo a Mercedes Díaz Roig, las fuentes también presentan un amplio margen temático y variable⁴².

Los romances que aquí se van a estudiar no pueden apreciarse aisladamente, porque el pueblo en su totalidad es quien los inspira. El pueblo, creador y recreador de romances, es quien les informa. Inspirados por el recitador, se inscriben en él “adherencias culturales”⁴³ o incorporan mecanismos culturales, tradiciones, costumbres y creencias. Debido a esta sinergia y al carácter adaptativo del texto romancístico, el Romancero de tradición oral panhispánico se convierte en una fuente de estudio histórico y antropológico. El romance posee un tema estructural familiar y socialmente identificado, sumamente valioso para la comunidad que lo transmite. Este tema se enraíza y se encuentra en el mito. La base mítica de la tradición oral ha sido señalada en el Romancero⁴⁴. Parece existir una reactivación de los temas en el Medioevo⁴⁵, y una amplísima difusión en el Renacimiento⁴⁶; si bien, con matices diferenciales⁴⁷ y notorias similitudes.

El sistema cerrado de los mitos se reactiva, en la leyenda, con el sistema abierto de la historia⁴⁸. Además, durante la Edad Moderna y hasta el siglo XIX, el

⁴¹ Así lo pone de manifiesto Paloma Díaz-Mas, especialmente, con los romances históricos y de temas caballerescos medievales y, especialmente, los novelescos. Vid. Díaz-Mas, 2008, pp. 115-129.

⁴² “Las fuentes de los asuntos están, tanto en la historia de España, como en la novela europea y bizantina, la épica francesa, los cuentos y leyendas folklóricos, la balada europea y, por supuesto, en la propia imaginación del poeta que toma elementos de aquí, de allá y de él mismo” (Díaz Roig, 1976, p. 31).

⁴³ Senabre, 1994, pp. 89-98.

⁴⁴ Menéndez Pidal, Juan, 1885; Cossío, 1952.

⁴⁵ Así se pone de manifiesto, entre otros, por Difabio de Raimondo, 2004, pp. 175-189.

⁴⁶ En este sentido, las bases ideológicas renacentistas contrastan con el período precedente: el antropocentrismo, la exaltación de virtudes humanistas, la idealización de la belleza neoplatónica, la difusión cultural de la universidad y la imprenta o la Contrarreforma, enmarcan una prolífica producción literaria.

⁴⁷ En el romance novelesco, de forma particular, asistimos a la feminización analógica de la protagonista, que visibiliza la figura de la mujer en un contexto de invisibilidad histórico documental. Asimismo, el romance fronterizo contrasta la cosmovisión de dos sistemas sociales que promueve su separación.

⁴⁸ Queremos señalar el episodio entre don Alfonso y doña Urraca, que inspirara el romance histórico-épico *En las Almenas de Toro*, o los vinculados al rey don Rodrigo. Del primero, reseñamos: “De *Timoneda*, Rosa española. De inspiración libre. Aunque habla de la infanta Elvira (y

sistema de enseñanza - aprendizaje se basa en la memoria auditiva⁴⁹. Sin olvidar el profundo calado del romance en un grupo social con un elevado índice de analfabetismo.

El incesto en el Romancero de la tradición oral moderna panhispánica

El Romancero de tradición oral panhispánica evidencia el tema del incesto en sus más importantes capítulos, gran parte de ellos clasificados en el apartado de “Rupturas familiares”, en donde, probablemente, se escriben los más trágicos episodios. Abusos, maltratos, ultrajes y violencia intrafamiliar con una génesis sexual, son una realidad en las sociedades modernas occidentales, a lo que se suman recurrentes transgresiones relatadas en diversos campos fabulísticos del Romancero. El incesto se encuentra presente como tema principal en el Romancero tradicional⁵⁰ o como elemento paranarrativo secundario, tanto en el Romancero vulgar tradicionalizado⁵¹, en los romances de pliego⁵², como en las canciones seminarrativas modernas en metros estróficos⁵³. Por tanto, es preciso delimitar y precisar los romances objeto de estudio, recurriendo a la antropología.

así lo interpretó Lope de Vega en su comedia *Las almenas de Toro*) hay un recuerdo vago de los amores incestuosos de Alfonso con Urraca. Este romance se ha considerado compuesto en el siglo XVI, pero el hallazgo de versiones tradicionales sefardíes y portuguesas hace que Menéndez Pidal lo fecha en el siglo XV”. Vid. Díaz Roig, 1976, p. 150. Del segundo: “Procede de la silva de 1550. Los romances del rey don Rodrigo son bastante modernos (posiblemente de finales del XV, principios del XVI). Este en particular, condensa 25 breves capítulos de la *Crónica sarracina* de Pedro del Corral, y es de estilo juglaresco. (...) cfr. Menéndez Pidal, *Floresta de leyendas épicas. Rodrigo, el último rey godo*” (Díaz Roig, 1976, p. 111).

⁴⁹ “Hasta el siglo XIX la letra escrita se rige por la preceptiva de la palabra retórica, que apunta al oído, y no a los ojos” (...) “Resulta significativo que en la Reglas del profesor de humanidades se establece que éstas sirven como fundamentos de la elocuencia, y toda su enseñanza será una constante memorización y oralización de textos de oradores y poetas clásicos” (Sánchez Lora, 2002, pp. 65 y 68).

⁵⁰ *Delgadina* (á-a) 0075, *Silvana* 0005, y *Tamar* 0140. Pero es el caso también de *Santa Bárbara* y *Santa Catalina* 0126.

⁵¹ *Princesa degollada por negarse a cometer incesto* (ó-e) 0725, *Penitencia del hermano incestuoso* (í-o) 0121; *La incestuosa* (a.a) Localizamos dos versiones cántabras publicadas por Cossío y Maza Solano. Cossío, y Maza Solano, 1934, pp. 310-314.

⁵² *El hermano infame* (estróf.) 5023, *Padre incestuoso muerto por su hijo* (estrof), *Padre adúltero e infanticida* (estróf.).

⁵³ *Agustinita y Redondo* (estróf.) 5031; los romances que en la tradición oral de Cantabria se inician con el incipit ‘Glorioso San Agustín’, ‘En la estación de Alicante’, o ‘En Santa Eulalia’ (en algunas versiones ‘En Santa Olaya’)

Desde esta perspectiva, el incesto es una relación sexual prohibida⁵⁴, o delictiva⁵⁵, regulada universalmente⁵⁶ mediante la prohibición del incesto o el tabú del incesto⁵⁷. Los mecanismos de regulación se articulan a partir de los grados de parentesco⁵⁸ o “distancia genealógica”⁵⁹, diferenciando la prohibición de la relación sexual y las normas reguladoras del matrimonio⁶⁰. Por lo que si bien el incesto es un universal entre los miembros de la familia nuclear⁶¹, la prohibición no lo es en todas las culturas⁶².

En nuestro análisis, tomamos como punto de partida la definición del incesto de Radcliffe-Brown, desde una perspectiva familio-céntrica.

El incesto es el pecado o delito de intimidad sexual entre parientes inmediatos dentro de la familia, padre e hija, madre e hijo, hermano y hermana.⁶³

En este arquetipo se encuentran los romances que nos relatan el incesto paterno-filial. Este es el caso del romance *Delgadina* (á.a) IGR (Índice General del Romancero) 0075, que alcanza la mayor cota de riqueza discursiva y, sin duda, uno de los más extendidos en la tradición oral cántabra. Relata el incesto paterno filial por el que un padre se enamora de la menor de sus tres hijas, Delgadina. Ante la desobediencia de la niña por no acceder a sus deseos, le inflige como castigo el encierro y la privación. La negación jerárquica de la solicitud de socorro realizada por Delgadina a los miembros de su familia terminan por hacerla claudicar. La

⁵⁴ Kottak, 2003, p. 298

⁵⁵ Goldthorpe, 1977, p. 110; vid. también Fox, 1973, pp. 51-53.

⁵⁶ Kottak establece “un universal cultural (...) todas las culturas tienen tabúes contra él” (Kottak, 2003, p. 116).

⁵⁷ Kottack ordena la definición: “situado aparte como sagrado y fuera de los límites de las personas ordinarias; prohibición respaldada por sanciones sobrenaturales” (Kottak, 2003, p. 301-302).

⁵⁸ Kottak, por ejemplo, define el incesto como “relación sexual prohibida con un pariente próximo” (Kottak, 2003, p. 298). John Goldthorpe, por su parte, define el incesto como “delito basado en las relaciones sexuales entre parientes cercanos” (Goldthorpe, 1977, p. 110); vid. también Fox, 1973, pp. 51-53.

⁵⁹ Aranzadi Martínez, 2003, p. 87.

⁶⁰ Harris, 1981, p. 753.

⁶¹ “La prohibición del incesto dentro de la familia nuclear se considera en todo el mundo como una obligación sagrada, y la violación del tabú del incesto como un acto profano o antisagrado” (Harris, 2005, 379).

⁶² “It is incest itself – and not the absence of incest- that has been universal... in most places at most times” (Es el incesto en sí mismo y no la prohibición del incesto el que es universal en muchos lugares y en todos los tiempos) (DeMause, 1991, pp. 123-164).

⁶³ Radcliffe-Brown, 1950, p. 81.

inmediata asistencia de los criados requerida por el padre despliega variados tratamientos de los finales de este romance, que trascienden a la esfera extrahumana.

El romance *Delgadina* es el punto de partida para analizar comparativamente otras respuestas socio-culturales que el Romancero desarrolla frente al abuso sexual con el trasfondo del incesto paterno filial. Es el caso el romance *Silvana* (í.a) IGR 0005, apenas representado en Cantabria, en el que parece observarse una evitación u ocultación del incesto. El padre requiere el amor de Silvana, su hija, denunciando esta situación a la figura materna, quien recurre al engaño basado en la estrategia del disfraz como mecanismo de protección y de delación.

En el seno de la familia nuclear, se encuentra el incesto entre germanos representado en el romance *Tamar* (á.a) IGR 0140. Presenta una familia nuclear con ausencia de la figura materna, en la que el hijo varón se enamora de su hermana Tamar⁶⁴. La visión de este proceso, tratado como enfermedad, lleva a unos cuidados vinculados a ritos alimenticios, que el joven exige que sean realizados por su hermana. La variabilidad en el tratamiento del abuso y violencia, por la que la joven queda en estado -en ocasiones, ratificada por la presencia de doctores-, así como en los finales, es notable.

En la actualidad, salvo por la denuncia de un familiar, es el abuso más difícil de detectar⁶⁵. La reproducción del sistema simétrico de dos hermanos implicaría que los abuelos hermanos se casaron entre ellos, sus hijos hermanos entre sí, los hijos de los hijos (nietos) y, así sucesivamente hasta extinguirse la rama; en el caso de ser más de dos hermanos, implicaría todos con todos. La riqueza y difusión de este romance es igualmente extraordinaria y permite extraer valiosas conclusiones antropológicas, planteadas a partir de su análisis.

Juan Menéndez Pidal publica una versión asturiana de este romance en 1885, del que realiza una reflexión ¿acerca de? su carácter vulgar. En Cantabria existen dos versiones publicadas por Cossío y Maza Solano procedentes del sur, Polaciones y

⁶⁴ Tendremos ocasión de analizar la variabilidad que adquiere el nombre de la protagonista en la tradición oral de Cantabria.

⁶⁵ Macan, Marijana et al., 2003, pp. 347-349.

Valderredible. El romance narra el incesto madre-hijo. Tras una prolongada separación contrae matrimonio con su madre, quien pensaba era una criada. La madre, en el lecho de muerte, desvela al hijo la situación. Así se narra en la versión de Puente Pumar, Polaciones:

- Esa mujer que tú tienes,	es hija, madre y hermana;
el ser tu querida esposa	es la más suma desgracia.

Observe, en esta misma versión, la dificultad existente en la terminología del parentesco sobre la nueva unión. Es de reseñar la importancia que cobra en este romance la figura o el concepto de 'criada'.

La revelación del secreto trae consecuencias:

Lo que te encargo, don Pedro,	es que por mí no hagas nada,
que en e infierno mayor	que yo ya estoy enterrada.
Él se metió religioso,	ella monja en Santa Clara.

En la versión de Campo de Ebro, Valderredible, la madre se opone al matrimonio entre su hijo y la joven. Llegando a enfermar, la madre escribe al hijo:

Lo que la carta decía	eran dos breves palabras,
¡mi Dios! Qué podría ser,	ser hija, mujer y hermana.

La reacción del hijo es la peregrinación a Roma, donde recibe la solución:

El hijo que esto ha oído,	para Roma caminaba.
- Aquí vengo, Padre Santo,	que ha pecado de ignorancia,
que esta mujer que aquí traigo	es hija, mujer y hermana.
- Esta penitencia os echo,	y que os cuidéis de guardarla:
métete fraile francisco	y ella monja en Santa Clara.

Tal y como hemos apuntado más arriba, la prohibición del incesto se establece en función de las categorías del parentesco, concretadas en los diversos grupos de filiación y terminologías del parentesco y, por ende, según las diferentes

perspectivas histórico-culturales y coordinadas espacio-temporales⁶⁶. Lo que para una sociedad constituiría una transgresión, para otra conformaría la esencia de su sistema de relaciones; de ahí la necesaria superación del etnocentrismo⁶⁷.

Dentro de las concepciones parentales etnocéntricas actuales, no extensibles a otras culturas, destacamos, el romance profano vulgar *Cura sacrílego* (ó) IGR 0083. En él se plantea la relación sexual que un sacerdote mantiene con una huérfana. La transgresión sexual de este parentesco espiritual altera el orden sacro, en el que pureza y castidad constituyen votos de carácter sagrado. Lo que en nuestra manifestación creencial católica se ha calificado históricamente de incestuosa⁶⁸ se convierte en práctica habitual en otros sistemas religiosos⁶⁹. No obstante, tal y como se expresa en el romance, la prohibición no incluye el proceso de enamoramiento.

En el año 2010 la presencia de católicos en el mundo es de 1.195.671.000⁷⁰. De entre ellos, los sacerdotes católicos son 412.236⁷¹. Se estima en 100.000 los sacerdotes de todo el mundo que se casan⁷². En nuestro país, el 73,1% de la población se considera católica⁷³. Los sacerdotes diocesanos en España son 18.043⁷⁴. Se calcula que el 20% están casados⁷⁵. En Latinoamérica, la cifra computada

⁶⁶ En *Historia de la vida privada*, dirigida por Ph Ariés y G. Duby, exponen las diferencias históricas en la propia Europa entre burgundios o francos, por ejemplo, Ariés y Duby, 1998, p. 458.

⁶⁷ que, al decir de J. A. Souto Paz, es “una fuerza que fomenta la endogamia –dejando a salvo el nivel de la familia nuclear la paragamia–” nos impele a una “exogamia cultural”. Cit. Souto Paz, José Antonio, 2000, p. 18.

⁶⁸ Vid. Gutiérrez Estevez, 1981.

⁶⁹ Me refiero, por ejemplo, al protestantismo. Surgido en Europa a partir de la exposición de las 95 tesis de Lutero en 1517 en la catedral de Wittemberg, permite que los pastores evangélicos puedan casarse.

⁷⁰ Fuente: Anuario Estadístico de la Iglesia (www.fides.org) [Actualizado: 25 de enero de 2014]

⁷¹ Europa contabiliza un descenso del número de sacerdotes de 8.154 respecto al año 2006. Fuente: Anuario Estadístico de la Iglesia (www.fides.org) [Actualizado: 25 de enero de 2014]

⁷² Fuente: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/11/111101_argentina_sacerdotes_casados_iglesia_vh.shtml [Publicado el 3 de noviembre de 2011]

⁷³ Fuente: Oficina de Información de la Conferencia Episcopal Española (<http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/iglesia-catolica-en-espana/iglesia-en-espana.html>) [Publicado el 13 de septiembre de 2012]

⁷⁴ Fuente: Oficina de Información de la Conferencia Episcopal Española (<http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/iglesia-catolica-en-espana/iglesia-en-espana.html>) [Publicado el 13 de septiembre de 2012]

⁷⁵ Fuente: <http://www.radiocable.com/curascasados281.html> [Publicado el 21 de septiembre de 2009]

es de 9.500⁷⁶. Es menester en este punto clarificar que estos datos hacen referencia a aquellos que obtienen dispensa⁷⁷. En España se concede un 41,7% de las solicitudes anuales⁷⁸.

Las disposiciones presentes en la doctrina eclesiástica a partir de las disposiciones conciliares⁷⁹ promueven el cuestionamiento del celibato. Los partidarios del celibato opcional⁸⁰ fundamentan parte de sus argumentos en dos grandes pilares. De un lado, las referencias evangélicas⁸¹, y, del otro, la evidencia de la prueba histórica⁸².

⁷⁶Fuente:http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/11/111101_argentina_sacerdotes_casados_iglesia_vh.shtml [Publicado el 3 de noviembre de 2011]

⁷⁷ En el Código Canónico del año 1917 los sacerdotes eran excomulgados. A partir del Canon 1394,1 del CIC del año 1983 son suspendidos.

⁷⁸ Según fuentes eclesiásticas, todos los años llegan al Vaticano 1.200 peticiones de dispensas sacerdotales y se concede una media de 500. Fuente: Juan Lara para Europa Press: <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/sociedad/papa-partidario-dar-dispensas-los-curas-casarse> [Actualizado el 25 de enero de 2014]

⁷⁹ En el Decreto 43 del Concilio del Elvira del año 306 (“todo sacerdote que duerma con su esposa la noche antes de dar misa perderá su trabajo”). El Concilio de Nicea, del año 325, prohíbe el matrimonio de los sacerdotes una vez ordenados. El II Concilio de Tours del año 567, establece la pena de reducción al estado laico y excomulgación al clérigo hallado en la cama con su esposa. El Concilio de Aix-la-Chapelle, del año 836, “admite abiertamente que en los conventos y monasterios se han realizado abortos e infanticidio para encubrir las actividades de clérigos que no practican el celibato”. El Papal Calixto II en los cánones 3 y 11 del I Concilio de Letrán del año 1123 invalida los matrimonios clericales, lo que ratifica y confirma el Papa Inocencio II, en el II Concilio de Letrán del año 1139. Por otra parte, el Concilio de Trento (1545-1563), proceso vertebral de la Contrarreforma como reacción a la Reforma, establece, en el canon 40 (sesión IX, Dz.964), el celibato y la virginidad como superiores al matrimonio. El Concilio Vaticano I del año 1869 establece la infalibilidad del papa y el Concilio Vaticano II del año 1962 hace equivaler el matrimonio a la virginidad, en cuanto a caminos de santidad. A partir del año 1966 se otorgan dispensas al celibato por parte de Pablo VI. En el vigente Corpus Iuris Canonici del año 1983 contempla la dispensa papal. Tomado de la revista on line *Call To Action y Future Church*, 12/95. En <http://www.futurechurch.org/languages/spanish/historia.htm> [Actualizado el 25 de enero de 2014]. En el canon 1.087 del CIC del año 1983, es impedimento para el matrimonio el orden sagrado. Si bien, la Sede Apostólica se reserva la dispensa por rescripto de secularización.

⁸⁰ En España existen asociaciones en pro del celibato opcional: ASCE (Asociación de Sacerdotes Casados de España) y MOCEOP (Movimiento por el Celibato Opcional). En América del Sur, el Movimiento Latinoamericano de Sacerdotes Casados. En el año 1985 se celebró en Roma el I Congreso de Curas Casados.

⁸¹ Entre las referencias neotestamentarias: 1 Timoteo 3:2-4 y 12; 1 Corintios 6:9-10, 18; 1 Corintios 7:1-5; 1 Corintios 9:5; Efesios 5:22-23; 1 Corintios 7:9; Mateo 8:14; Hechos 15:28-29; Apocalipsis 21:8. Tomando del cap 5 http://www.chick.com/es/reading/books/141/141_05.asp [Actualizado el 25 de enero de 2014].

⁸² Uno de los argumentos de la evidencia histórica, señala las figuras papales que contrajeron matrimonio. Es el caso de San Pedro, apóstol, San Siricio 385, San Félix III 483-492, San Hormidas 514-523, San Silverio (Antonia) 536-537, Adriano II 867-872, Clemente IV 1265-1268 o Félix V 1439-1449. En segundo lugar, los papas que tuvieron hijos ilegítimos tras el concilio lateranense: Inocencio VIII (1484-1492), Alejandro VI (1492-1503), Julio (1503-1513), Pablo III (1534-1549), Pío IV (1559-1565) o Gregorio XIII (1572-1585). Y, finalmente, papas que fueron hijos de papas o de sacerdotes. Entre los primeros, se encuentran: San Inocencio I (401-417), hijo de Atanasio I, San

Mención aparte merece el caso del matrimonio entre primos. En la canción estrófica, *Primos romeros* (i-o) (7+5 pareados) (IGRH 0142) los protagonistas son, en nuestra terminología del parentesco, primos carnales, que, esperando descendencia, se disponen a obtener dispensa papal tras la realización de un proceso de peregrinaje. Estos matrimonios, que según la terminología del Derecho Civil actual son parientes de cuarto grado y según el Derecho Canónico, parientes de segundo grado, eran habituales hasta su prohibición en el concilio de Maguncia del año 814⁸³, pudiendo ser dispensados en la actualidad.

Sin embargo, en sociedades primitivas se establece el matrimonio preferencial entre primos cruzados, como imperativo a la exogamia y el establecimiento de la alianza y del principio de reciprocidad⁸⁴. Por ello, si el átomo del parentesco de este romance constituyera la expresión de un sistema perpetuado en el tiempo, la consumación del incesto implicaría la perpetuación del grupo familiar en una permanente y continua atemporalidad, cuyos miembros, como representantes de categorías culturales, reproducirían su ideal de status o icono social y conllevaría la existencia de matrimonios todos primos entre sí; esto es, con la prima cruzada, consecuencia de un intercambio entre dos hermanos con dos hermanas, dirimiendo cualquier disputa existente sobre la sucesión.

Este intercambio de hermanos aparece en el romance *La hermana avarienta*⁸⁵. En este punto, sin duda, cabe cuestionarnos la existencia de un sistema histórico análogo. El romance presenta dos grupos de filiación propios de la organización en mitades, y aparentemente exogámicos. Así, dos hermanas se casan con dos hermanos. Del grupo de hombres, en versiones de Cantabria, se indica una procedencia foránea y ajena al grupo de mujeres, las Indias. Se plantean así dos

Agapito (535-536) hijo del papa Giordano, San Silverio (536-537) hijo del papa San Hormidas o Juan XI (931-935), hijo del papa Sergio III. Entre los segundos, San Damasco I (366-348), hijo del sacerdote San Lorenzo, Bonifacio (418-422), San Félix (483-492), Atanasio II (496-498), Marino (882-884), Bonifacio VI (896) hijo del obispo Adrián o Juan XV (989-996) hijo del sacerdote León. Tomado de la revista on line *Call To Action y Future Church*, 12/95. En <http://www.futurechurch.org/languages/spanish/historia.htm> [Actualizado el 25 de enero de 2014]

⁸³ Ariés, y Dubi, 1988, p. 458.

⁸⁴ Lévi-Strauss, constata su existencia entre los Pariera de Australia. Lévi-Strauss, 1991a.

⁸⁵ (i-a) 0375. Dos hermanas contraen matrimonio con dos individuos procedentes del mismo grupo social: emigrantes.

grupos de filiación unilineal, matrilineal y patrilineal, y, en la que los hijos serían primos paralelos. Es decir, su descendencia establecería una conflictiva descendencia de filiación unilineal de ser perpetuada, dada la importancia de definir a los parientes. Entre los yanomami de Venezuela, el matrimonio entre primos paralelos, los hijos de dos hermanas o de dos hermanos, es incesto, no así, entre primos cruzados, hijos de una hermana y un hermano. Nuestra terminología del parentesco no diferencia, como así lo hacen otras culturas, entre primos paralelos y primos cruzados, en los que difiere la concepción del incesto⁸⁶. “Las sociedades árabes practican el matrimonio preferencial con la prima paralela patrilineal del mismo grupo de descendencia patrilineal”⁸⁷.

Asimismo, en ocasiones, encontramos personajes con importantes intervenciones en el romance y que forman parte del grupo doméstico. Podemos establecer la posibilidad de que se trata de un miembro no perteneciente al grupo de filiación y, por tanto, no sea considerado pariente:

Cuando la filiación unilineal está muy fuertemente desarrollada, aquel de los padres que no pertenece al propio grupo de filiación no está considerado un pariente. Así, con una estricta patrilinealidad⁸⁸, la madre no es exactamente un pariente, sino un pariente político que se ha casado con un miembro del grupo de ego – el padre de ego-. Con una estricta matrilinealidad, el padre no es un pariente, puesto que pertenece a un grupo de filiación diferente.⁸⁹

En este punto, es pertinente precisar algunas consideraciones sobre el romance *Blancaflor y Filomena (e.a)* (0184). Plantea, la concertación de un matrimonio desde un sistema matrilineal, ensombreciendo una tendencia a la patrilocalidad en la familia de procreación. Así, la madre entrega en matrimonio, contrato sexual, a una de sus dos hijas, Blancaflor, que casará con un varón que, procedente de otra localidad, llevará consigo a su esposa. No obstante, mediante el engaño, abandona a su esposa y regresa junto la madre de su esposa, su suegra,

⁸⁶ El término “esposa” identifica a la prima cruzada y el de “cuñado” o “cuñada” a los primos o primas cruzadas. Vid. Kotack, 2003, pp. 116-117.

⁸⁷ Con la “hija del hermano del padre” de EGO, FBD.

⁸⁸ Es el caso de los lakher del Sudeste Asiático. Vid. Kotack, 2003, pp. 117.

⁸⁹ Cit. Kotack, 2003, pp. 117.

para llevarse, mediante el engaño encubierto en una solicitud de socorro, a la hermana de su esposa, Filomena, quien se encuentra esperando el nacimiento de su hijo, sobrino de ésta.

Hasta este punto, el romance podría constituir un ejemplo de poliginia sororal en un grupo matrilineal: un hombre se casa con dos o más hermanas. Sin embargo, el proceso se diferencia porque se establece un abuso sexual, es decir, no hay contrato. Y, en el camino, la joven es objeto de violación y tortura.

El trágico final de antropofagia e infanticidio, permiten establecer interesantes conclusiones desde el punto de vista antropológico, y lo que podría ser la venganza social. La respuesta cultural dada en el romance por Blancaflor, establece un rechazo a una violación de la relación de parentesco fundamentado en un sistema unilineal y que atiende a dos personas que pertenecen a un grupo de descendencia unilineal reconocido socialmente. La prohibición de relación sexual con “una parienta o la hermana de la propia esposa”⁹⁰ se constata ya entre los burgundios y francos. Tal delito se castigaba bien con la muerte, bien con ser ridiculizado sin descendencia⁹¹.

¿Es el romance un sistema normativo reflejo de prácticas históricas a erradicar? Esta reflexión estará presente y de fondo en todos los apartados de esta tesis doctoral, que parte de un amplio corpus romancístico, con seis romances de fondo y sus decenas de variantes.

En definitiva, analizaremos los romances *Delgadina*, *Silvana*, *Tamar* y *Blancaflor y Filomena*, *Primos Romeros* y *Cura Sacrílego*. Para ello, creemos necesario condicionar el ámbito geográfico de estudio a la rica tradición romancística del norte peninsular⁹², teniendo como referente las comarcas sudoccidentales de Cantabria, y vertebrada en sus “mecanismos de transmisión”⁹³ por los bordes exteriores de la Meseta septentrional, que se extienden hasta el noroeste de León. Este territorio ha sido centro de valiosas recopilaciones y

⁹⁰ Ariés, y Dubi, 1988, p. 458.

⁹¹ Ibídem, 1988, p. 456-7.

⁹² Aspecto testimoniado en diversas publicaciones, por ejemplo, en Petersen, 1982 (II), p. Lxv.

⁹³ Menéndez Pidal, 1954, pp. 1-141.

encuestas a lo largo del tiempo, y ha permitido, para el análisis de otros romances, la delimitación de “fronteras folklóricas”.

II. Metodología

Nuestro punto de partida es la construcción de un catálogo de versiones del tema romancístico del incesto en Cantabria para lo que tomamos como referencia el trabajo realizado por Manuel Gutiérrez Estévez⁹⁴, que recoge todas las versiones publicadas o conservadas en el Archivo Menéndez Pidal, a las que añadimos el reciente trabajo realizado por José Manuel Fraile Gil⁹⁵, el resultado de la erudición oral y mi modesta aportación al este ciclo romancístico fruto de tres campañas de trabajo de campo.

La presentación del corpus sigue el criterio cronológico de recogida del romance en Cantabria. Desde este punto, analizamos las estructuras primarias o fijas para observar la contribución histórico-cultural de la época y el momento por el que el romance transita. Por ello, el análisis del romance responde a los siguientes criterios y niveles de análisis. Hemos partido de un criterio filológico prestando atención al discurso y la intriga, especialmente, en sus aspectos invariables, la expresión particularizada de la fábula y del modelo actancial, diferenciando los elementos que conforman la manifestación histórica que organiza el mito subyacente. De modo especial, nos centramos en el análisis de la variabilidad secuencial, analizando el motivo como función⁹⁶, el verbo de la frase secuencial como elemento inspirador de acciones rituales, el sujeto de la frase secuencial. Aplicamos algunos de los niveles de análisis que Monge y del Olmo⁹⁷ sugieren para el estudio del incesto, entre los que destacamos el estadístico, jurídico, biológico, antropológico y cognitivo. Con todo ello, nos hemos centrado en los personajes y analizado sus vínculos desde las categorías del parentesco y afinidad en el marco del sistema de parentesco, ya que los actores conforman la estructura y composición sobre la que se desarrolla la fábula. Así, tomamos como referencia los miembros de la organización socio-familiar, concretados en el grupo doméstico, y explícitamente representados en el romance, y que consideraremos el átomo del parentesco. Diferenciamos la familia extensa, visible en el romance *Blancaflor y Filomena*, de la familia nuclear, observable en el romance *Delgadina*,

⁹⁴ Gutiérrez Estévez, (1981). *El incesto en el Romancero popular hispánico- Un ensayo de análisis estructural*, tomo I-IV, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Tesis doctoral.

⁹⁵ Fraile Gil, (2009). *El Romancero tradicional de Cantabria*, Santander, Fundación Marcelino Botín.

⁹⁶ Vázquez Recio, 2000.

⁹⁷ Monge, y del Olmo, 1986, pp. 235-261.

Silvana y Tamar. Y, atendemos al importante papel de los miembros que forman parte del grupo doméstico. En el análisis de la estructura del parentesco, consideramos al rol protagonista como “ego”. Las referencias al rol protagonista, siempre se establecen mediante un nombre propio. Forma parte del grupo de descendencia y evoca una “edad social” ⁹⁸ determinada por el rito de paso de la adolescencia, el “límite de edad” ⁹⁹. Asimismo, este aspecto es de especial interés por el papel fundamental en el proceso de transmisión y en tanto que la mujer se convierte en la principal transmisora del romance. Analizamos la relevante presencia o ausencia de la figura materna, miembro del grupo de orientación resultado de la relación conyugal. E incluimos aquellos que comparten el espacio común; elementos fundamentales en el desarrollo de la trama del incesto. El rol sobre el que recae el establecimiento del vínculo entre la familia de orientación y procreación, la protagonista, indicaría el modo de perpetuación del sistema de parentesco¹⁰⁰.

Dado el carácter dinámico de la intriga y la riqueza de algunos romances, es necesario reflejar el proceso que las relaciones planteadas provocan a la familia de orientación y la familia de procreación, consecuencia de la relación incestuosa; esclareciendo la estructura social deseada por los intérpretes.

Analizamos la estructura espacio-temporal en la que se desarrolla la acción como un aspecto fundamental. Sommer demuestra el condicionamiento del diseño espacial del “escenario de interacción”¹⁰¹ sobre la conducta. De este modo, cobra especial relevancia el diseño de un espacio sociópeto de interacción, frente al sociófugo, que permite un mayor grado de intimidad¹⁰². Por ello, atenderemos al análisis del espacio en el que se desarrollan estas conductas, desde este análisis advertiremos respuestas ritualizadas que desde una perspectiva comparativa permite observar diacrónicas referencias históricas de procesos similares constatados históricamente, lo que permite ver los fenómenos descritos en el Romancero, como recurrentes en determinados períodos históricos con los que se comparten circunstancias contextuales similares. Y, desde la sincrónía deseamos?

⁹⁸ Reyna Pastor, 1986, p. 188.

⁹⁹ Hocart, 1975, pp. 211-213.

¹⁰⁰ Los que Radcliffe-Brown definiría como “red genealógica de parientes”.

¹⁰¹ R. Sommer, 1969.

¹⁰² Yela García, 2002, p. 79.

ofrecer un estudio transcultural en sociedades no occidentales donde se producen situaciones similares con una explicación específica. Con todo ello, pretendemos ofrecer diversas interpretaciones del mismo proceso aportadas desde la variabilidad romancística. Asimismo, aplicaremos un nivel de estudio actitudinal y comportamental de los roles que conforman el grupo doméstico, desde el análisis secuencial que concretaremos en el estudio del sistema de relaciones jerárquicas de poder que se establecen entre los diversos actantes, y atenderemos a la variabilidad formulaica y verbal desde premisas socio-culturales. Nos acercaremos a los mecanismos neurológicos subyacentes y las prespuestas psicopatológicas evidenciadas en el incesto, ofreciendo la explicación dada por el romance sobre el incesto.

Siguiendo a Alfonsa Rodríguez¹⁰³, el imaginario de la familia organiza su funcionamiento a partir de dos variables: “el poder y el género”. En el Romancero, no sólo el género sino la edad asigna estereotipos a los miembros de la familia. Así, el hombre sobre la mujer y el de mayor edad frente al de menor edad. Asimismo, se evidencia una clara diferenciación entre el lazo biológico -basado en la sangre- y el lazo social, fundamentado en el contrato que supone el matrimonio. Los roles establecen relaciones asimétricas en una estructura dicotómica que diferencia entre el género y la edad: madre-hija; padre-hija; esposo-esposa, hermano-hermana. Los estereotipos se fundamentan en concepciones míticas ligadas al poder. Son quienes ejercen el control social. Tienen poder y prestigio. Estos mitos y esterotipos generan identidades. Y, con ello, interacciones y mecanismos de respuesta, posiciones, tareas y funciones.

Con ello, analizaremos, de un lado, las situaciones de dominación, dependencia y sumisión que implican el ejercicio de la autoridad y la aplicación de un sistema de control social; del otro, las situaciones de conflicto (contrato sexual o abuso sexual), la ocultación, negación, evitación, castigo o recompensa, la violencia en los lazos de parentesco y sus consecuencias en los grupos de filiación: alianza y descendencia.

¹⁰³ Rodríguez Rodríguez, 2003, p. 185.

Así el imaginario femenino y el masculino establecen identidades a partir de dos tipos actitudinales: el rol cooperativo-colaborador o pasivo y el rol competente, maltratador-violento o activo. De tal modo que, nos encontramos ante la figura del hombre incestuoso o maltratador y la víctima del incesto. En el primer caso, la sociedad rechaza el abuso sexual y de modo especial, al abusador; máxime si se trata de un caso de incesto. Estas situaciones interpelan al ser humano, que, ante la búsqueda de la causalidad explica las estas situaciones mediante la enfermedad¹⁰⁴, y que al traspasar los límites de la sociedad, vincula culturalmente con el mal. El estudio multidisciplinar, en el contexto de búsqueda de una explicación causal, señala al agente de conductas delictivas como psicópata, sociópata o antisocial, a medida que los metaanálisis vinculan múltiples factores.

Los roles de dominación y estatus jerarquizados que se encarnan en el grupo doméstico, -como estructura de la organización social-, retratan tipos humanos con una proyección socio-cultural¹⁰⁵ en la que se que inserta no solo la vida de los actores del romance, sino también la de sus intérpretes en el marco de las coordenadas espacio-temporales. Es por ello por lo que aplicaremos un nivel de análisis socio-cultural a partir de referencias históricas de procesos similares constatados históricamente, “adherencias culturales”¹⁰⁶, que permiten ver los fenómenos descritos en el Romancero, no como hechos aislados, sino recurrentes en determinados períodos históricos con los que se comparten circunstancias contextuales similares (no es la búsqueda de procesos consecuencia de particularidades regionales). Con ello, atenderemos a su contextualización y explicación histórico-cultural, intentando, en palabras de Le Goff hacer una “antropología histórica” que permita el “diálogo entre las fuentes escritas acabadas y limitadas, y las fuentes orales abiertas y vivas”¹⁰⁷. Y un estudio transcultural en sociedades no occidentales donde se producen situaciones similares con una explicación específica, y de las diversas interpretaciones del mismo proceso aportadas desde la variabilidad romancística.

¹⁰⁴ Reseñamos aquí el papel de la amígdala, el hipotálamo anterior y el *septum*. En Gonzalo, 2007, p. 53.

¹⁰⁵ Catalán, 1984, p. 20.

¹⁰⁶ Senabre, 1994, pp. 89-98.

¹⁰⁷ cit. en Gómez Pellón, 1999, p. 32.

El Romancero, como documento histórico, constituye una fuente oral¹⁰⁸ de especial importancia¹⁰⁹, y es testigo del incesto como tema recurrente de evitación y representación. Y es que los romances que aquí se van a estudiar no pueden apreciarse aisladamente, porque el pueblo, en su totalidad, es quien los inspira. El romance, por tanto, cuestiona un subyacente sistema social de relaciones de parentesco, ofrece argumentos elevados al grado de prescripción que evidencian una praxis y un comportamiento jural frente al jurídico, expresan, explícita o implícitamente, los fundamentos sociales que el imaginario colectivo evoca, por cuanto manifiestan la permisividad de las mentalidades de individuos y épocas por las que el romance transcurre. De tal modo que se puedan deducir, de la continuidad o cese de las interacciones planteadas, normas de conducta socialmente aceptables o intolerables por los roles representados en el romance, y que, en la mayor parte de los casos, abogan por su erradicación. Si bien, hay que tener en cuenta que las interpretaciones de las causas de la prohibición del incesto han sido objeto de intenso debate a través del análisis de sus causas y consecuencias¹¹⁰. En nuestro estudio pretendemos conocer la recurrencia temática y la visión explicativa del Romancero desde otro prisma interpretativo.

Por todo ello, se hace necesario combinar análisis filológicos, a nivel de variabilidad verbal, secuencial, formulaica y de intriga, con la perspectiva antropológica. El estudio de las variantes, desde un análisis estructuralista, permite la aproximación simbólica al contenido mítico del romance¹¹¹, si bien, la antropología histórica, desde premisas socio-culturales, y, especialmente, los estudios del parentesco, contextualizan la trama en el grupo doméstico, estructura socio-familiar y cultural en donde se desarrolla la fábula. Y las situaciones de dominación, ocultación, negación y castigo o recompensa en los lazos de parentesco, representan elementos transversales de valores: poder y honor. Los trágicos finales de carácter moralizante abogan por la evitación del incesto.

Proponemos, por tanto, un análisis de los procesos que rodean estas prácticas, desde un enfoque procesual, propio de la antropología estructural-funcionalista, que no excluye el estructuralismo, es más, se apoya en él para

¹⁰⁸ Vid. estudios de las fuentes orales en la historia en Thompson, 1978.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ Marvin Harris recoge las interpretaciones de Engels, Levi-Strauss, Mc Lennan, Morgan, Tylor, Leslie White, Carlo N. Starcke, Westermarck, Arthur Wolfe. Harris, 2002, pp. 159-215.

¹¹¹ Vid. Gutiérrez Estévez, 1980.

explicar procesos, tal y como se verá en las páginas sucesivas, y cuyo principal exponente es Radcliffe-Brown¹¹². Desde el enfoque que proporciona la combinación de metodología histórica y antropológica se evidencian los universales socioculturales que laten por encima de cualquier condicionamiento geográfico e histórico, accediendo a un análisis global de esta manifestación de la tradición oral.

En definitiva, proponemos, modestamente, un análisis interdisciplinar y transcultural que permita comprender la amplia aceptación del ciclo del incesto a partir de los textos del Romancero tradicional de Cantabria.

¹¹² Esta perspectiva de análisis, iniciada por E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, W. H. R. Rivers, E. R. Leach, R. Firth, M. Fortes, R. Merton, y C. Geertz, entre otros.

III. El contexto recopilatorio de Cantabria

Si bien la historia de la recopilación romancística en Cantabria podría iniciarse en el año 1681, con la publicación¹¹³ del íncipit del romance *El conde preso o El conde Grifos Lombardo*, cuya procedencia se sitúa en las “Asturias de Santillana”¹¹⁴, el proceso de recopilación romancística en Cantabria bascula entre dos instituciones. De un lado, la Sociedad de Bibliófilos de Cantabria (en adelante, SBC), fundada por la figura de Marcelino Menéndez Pelayo, y el Centro de Estudios Históricos (CEH), ligado al insigne estudioso del Romancero, Ramón Menéndez Pidal. Al calor del interés y perseverancia demostrados por incrementar el conocimiento sobre el romance, se va gestando el *Romancero Popular de la Montaña*, monumental obra compilatoria publicada, en 1933 y 1934, de la mano de José María de Cossío y Tomás Maza Solano. El estudio del romance despertó el interés de los principales representantes culturales de Cantabria, así como de los investigadores y colaboradores de Menéndez Pidal.

Sin embargo, el trabajo de recopilación no es ajeno al trasunto político del país. El conflicto socio-político en España llega a su máxima cota de intensidad con el estallido del enfrentamiento bélico que supone la Guerra Civil española (1936-1939), y que conlleva el aparente cese de las actividades relativas al estudio del romance, como es el caso de Cantabria, e importantes cambios relativos a su estudio y recuperación.

Tras la conflagración y como consecuencia de las transformaciones experimentadas en la posguerra, la vida de los textos de tradición oral parece bifurcarse con un mismo súbito final trágico. De una parte, con la desaparición del

¹¹³ Se trata del Lib. III, cap. LV § 28 de la *Chronica de los príncipes de Asturias y Cantabria. Conságrala a la sacra y Real Magestad del Rey Nuestro Señor D. Carlos II, Rey de las Españas y Nuevo Mundo realizada por Fray Francisco de Sota, padre predicador de la orden de San Benito, “chronista de su Magestad”*, Madrid, Iuan García Infanzón, 1681, p. 569 b.

¹¹⁴ Jesús Antonio Cid Martínez ha relacionado este texto “con danzas y bailes romancescos de Santander y la Asturias oriental que han llegado hasta nuestros días: el ‘baile a lo llano’ de Ruiloba, entre otros”. Cit. Cid Martínez, 1999, *Primeras noticias y colecciones de romances en el siglo XIX*, Madrid, Fundación Menéndez Pidal, pp. 12 y 13.

romance de ciego y la normalización de los cantos tradicionales. De la otra, con la reducción del analfabetismo, más acusado en los ambientes rurales, ayudado por la escuela y la prensa, la actividad romancística caminará agonizante hasta su supuesta desaparición.

Sin embargo, a partir del último cuarto del siglo XX, la recopilación de la tradición oral se intensifica y desarrolla desde múltiples ámbitos. Estudiosos y eruditos locales, docentes e investigadores protagonizan la recopilación romancística de las últimas décadas del siglo XX y los inicios del siglo XXI. Los textos de la tradición oral cántabra se materializan en cancioneros y compilaciones romancísticas. A la importancia del valor histórico del patrimonio cultural inmaterial se une un contexto de cambios que menoscaba su pervivencia, al tiempo que potencia la importancia de su conservación. El volumen *Romancero Tradicional de Cantabria*, a cargo de José Manuel Fraile Gil, recupera y compila el patrimonio inmaterial que supone el Romancero de Cantabria.

1. Los primeros testimonios en torno a Marcelino Menéndez Pelayo

En el año 1863 se distribuye por primera vez un romance de Cantabria. Viene de la mano de Amós de Escalante y Prieto (1831-1902), conocido como “Juan García”. Amós de Escalante había cursado estudios en el Instituto Cántabro coincidiendo en aquellos años con José María de Pereda y los hermanos Menéndez Pelayo, Enrique y Marcelino. De su relación con este último es testigo el esbozo de creación de la Sociedad Bibliófila de Cantabria y la reedición en 1907 de su obra por parte de don Marcelino, que él mismo selecciona y recopila. El 15 de diciembre de 1871 es propuesto para académico de la Real Academia de la Historia. Su candidatura es aprobada por la institución el 12 de enero de 1872. En una carta que Amós de Escalante envía a Menéndez de Pelayo el 19 de abril de 1876, agradece la atenta invitación para participar en la *Sociedad de Bibliófilos Cántabros* que en este momento se proyecta¹¹⁵. El 24 de abril de 1876, Gumersindo Laverde escribe a Marcelino Menéndez Pelayo haciéndose eco de la aceptación por parte de

¹¹⁵ Vid. Menéndez Pelayo, 1982, *Epistolario*, Madrid, Fundación Universitaria Española, pp. 21-22.

Amós de Escalante de participar en la Sociedad: “Me alegro de que Amós de Escalante entre en la idea de la Sociedad Bibliófila, y que la Diputación se muestre propicia a apoyarla”. En carta de Marcelino Menéndez Pelayo a Gumersindo Laverde de 12 de junio de 1877 dirá:

Amós de Escalante acaba de publicar su novela histórica montañesa, *Ave, Maris Stella*. He comenzado a leerla, y me parece divinamente escrita, y algo menos pesada que otras cosas suyas. Tiene grandes cualidades de estilo. El argumento interesa mucho¹¹⁶.

Días más tarde, el 27 de junio dirá: “La novela de Amós de Escalante es cosa muy buena. En la Tertulia de 1º de julio saldrá un artículo mío acerca de ella” [de nuevo carta de Marcelino a Gumersindo]¹¹⁷. El 3 de julio de 1877, desde Vitoria, Fermín Herrán en carta a don Marcelino señala: “Qué resaladísimo es el libro de Amós, *Ave Maris Stella*, que recibo ahora. ¿España vive?”¹¹⁸. El 17 de agosto de 1877, Marcelino se hace de eco de la escasa repercusión de esta obra entre los críticos de Madrid:

¡Los periódicos de Madrid han guardado silencio sobre *Ave, Maris Stella* de Amós! Ni Revilla, ni los demás críticos contemporáneos han dicho una palabra. Es hasta donde puede llegar el escándalo. ¿Cuándo verán un libro como ese?¹¹⁹.

De su obra *Ave Maris Stella. Historia Montañesa del siglo XVII* (1877) dirá Cossío:

esa morosidad y delectación por la historia o por el paisaje, en el saboreo constante del idioma, tan lento de ritmo como variado de matices, en el esfuerzo muchas veces coronado por el más feliz éxito de resucitar la vida pasada con las exigencias mismas de verosimilitud y el realismo de caracterización de un novelista de sucesos contemporáneos.

En relación a su vertiente poética dirá: “Escalante es, ante todo, un poeta lírico de primer plano”. José María de Cossío en su *Rutas literarias de la Montaña*,

¹¹⁶ *Ibídem.*, p. 369.

¹¹⁷ *Ibídem.*, p. 288.

¹¹⁸ *Ibídem.*, p. 398.

¹¹⁹ *Ibídem.*, p. 464.

sigue el ejemplo de Amós de Escalante, quien en su primera etapa narró sus viajes por Cantabria. Amós de Escalante escribe a Marcelino Menéndez Pelayo el 19 de abril de 1876 desde Madrid aceptando participar en la Sociedad con estas palabras: “Disponga Vd., pues, a placer de lo poco que sé y valgo y déme en la sociedad el lugar que a su claro criterio mejor parezca”¹²⁰. En otra enviada el 9 de mayo dice: “De todos modos le agradezco vivamente la honra que me ha dispensado acordándose de mi para abrir la marcha en la obra de nuestra Sociedad”¹²¹. En 1880, fecha en la que contrae matrimonio, regresa a Santander desde Madrid donde se licencia en Ciencias Físicas y Naturales y cuya residencia fue la Corte.

Amós de Escalante publica, en Madrid, el libro *Ave, Maris Stella, historia montañesa del siglo XVII*, que incluye el romance *La Virgen y el Ciego*. En carta de Marcelino Menéndez Pelayo a Gumersindo Laverde de 12 de junio de 1877 dirá:

Amós de Escalante acaba de publicar su novela histórica montañesa, *Ave, Maris Stella*. He comenzado a leerla, y me parece divinamente escrita, y algo menos pesada que otras cosas suyas. Esto ya está en la otra nota Tiene grandes cualidades de estilo. El argumento interesa mucho¹²².

Días más tarde, el 27 de junio dirá: “La novela de Amós de Escalante es cosa muy buena. En la Tertulia de 1º de julio saldrá un artículo mío acerca de ella” [de nuevo carta de Marcelino a Gumersindo]¹²³. El 3 de julio de 1877, desde Vitoria, Fermín Herrán en carta a don Marcelino señala: “Qué resaladísimo es el libro de Amós, *Ave Maris Stella*, que recibo ahora. ¿España vive?”¹²⁴.

El interés que suscita la publicación de este romance lleva a Marcelino Menéndez Pelayo¹²⁵ a incluirlo en el volumen X de su “*Antología de poetas líricos*

¹²⁰ Maza Solano, 1932, *La sociedad de bibliófilos cántabros que intentó formar Menéndez Pelayo: apuntes para su historia y fundamentos de un nuevo proyectos*, Santander, Imprenta Viuda de Fons, p. 35-36.

¹²¹ *Ibidem.*, p. 37.

¹²² Vid. Menéndez Pelayo, 1982, p.369.

¹²³ *Ibidem.*, p. 288.

¹²⁴ *Ibidem.*, p. *Ibidem.*, p. 398.

¹²⁵ Marcelino Menéndez Pelayo entabla correspondencia con estudiosos del folklore de su tiempo, entre los que destaca el hispanista Wolf, Milá y Fontanals y Gallardo. Vid. Revuelta Sañudo, Manuel, 1982, *La Biblioteca de Menéndez Pelayo*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 57-60

castellanos” (1900), junto a sendos centenares de textos romancísticos. En 1876, de manos del propio Amós de Escalante, había sido impresa una versión del romance religioso *¿Cómo no cantáis la bella? A lo divino*. Sin embargo, éste nunca fue objeto de estudio en las recopilaciones posteriores, hasta los trabajos del Seminario Menéndez Pidal.

En este contexto, Marcelino Menéndez Pelayo sugiere la creación de la Sociedad de Bibliófilos de Cantabria. Así se vislumbra en sendas cartas, de 14 de septiembre de 1875 y 3 de enero de 1876, que dirige a Gumersindo Laverde. Gumersindo Laverde recopila romances en Asturias junto a Amador de los Ríos entre los años 1860 y 1865¹²⁶. El objetivo del Plan de la Sociedad, redactado por el propio don Marcelino, da cabida a los textos romancísticos:

la publicación de obras raras o curiosas de autores montañeses y de escritos relativos a la historia de la provincia, ya impresos, ya inéditos.

Para tal fin los trabajos serán dirigidos por

una Junta Directiva, compuesta de siete socios, elegidos entre los literatos del país y las personas a él extrañas, que por sus estudios y obras hayan prestado importantes servicios a nuestra historia¹²⁷

Forman parte de la Junta Directiva, Gumersindo Laverde Ruiz, Ángel de los Ríos y Ríos¹²⁸, José María de Pereda, Amós de Escalante y el propio don Marcelino. Maza Solano se hace eco de las discrepancias existentes entre Enrique Leguina y Marcelino Menéndez Pelayo en la orientación de la Sociedad y que tuvieron a Eduardo de la Pedraja como intermediario. A partir del verano del año 1876 sale a la luz el Proyecto de la SBC. Con ella, se crea la *Revista de Santander*. Sin embargo,

¹²⁶ Catalán, 2001, *El Archivo del Romancero. Patrimonio de la Humanidad. Historia documentada de un siglo de Historia*, vol I, Madrid, p.11. Vid. Maza Solano, 1932, pp. 9-11.

¹²⁷ En Maza Solano, 1932, p. 17.

¹²⁸ Conocido como el “sordo de Proaño”, quien agradece la invitación para participar en carta enviada desde Proaño el 7 de mayo de 1876. Vid. Menéndez Pelayo, 1982, p. 40.

en este momento, Marcelino Menéndez Pelayo se traslada a Portugal para ampliar sus estudios, quedando la Sociedad sin su más insigne valedor.¹²⁹.

Dos años después, en 1878, se recoge en Cantabria el romance *La Virgen y el ciego*¹³⁰. Su colector es Florencio Janer, quien remite la versión al que, por entonces se hallaba inmerso en el Romancero de Asturias, José Amador de los Ríos¹³¹:

recitado a Florencio Janer, con otro romance, por C. F[ernán]dez, joven de las cercanías de Santander de edad de veinticuatro años, le oyó y aprendió de su abuela de noventa años y de las mismas cercanías¹³².

Éste queda conservado en el archivo pidaliano desde 1915¹³³. En este momento son enviadas al Archivo Menéndez Pidal/María Goiry por la viuda de Juan Menéndez Pidal.

Por su parte, Ramón Ortiz de la Torre y Fernández de Bustamante, estudiante en el Instituto de Santander, foco durante estos años de la cultura en Cantabria, entabla amistad con Enrique Menéndez Pelayo, Amós de Escalante y José María de Pereda. El 3 de noviembre de 1838, cinco años después de que el ministro J. de Burgos realizara la actual división administrativa de Cantabria, se inaugura el Instituto Cántabro en el antiguo convento de Santa Clara. Es el segundo instituto creado en España desde que el 4 de agosto de 1836, el Gobierno de la reina Isabel II estableciese la “instrucción secundaria pública”. Desde su fundación recibirá varias denominaciones: Instituto de Segunda Enseñanza (17 de septiembre de 1845), Instituto Provincial de Segunda Enseñanza (8 de julio de

¹²⁹ La Sociedad publica trabajos por medio de su revista, pero, Amós de Escalante, en carta enviada a don Marcelino el 2 de diciembre de 1880, pretende la “resurrección de la ‘non nata’ Sociedad”. Vid. Maza Solano, 1932, p. 46.

¹³⁰ Se trata de *La Virgen romera* (é.a) IGR 00192. Los textos romancísticos de José Amador de los Ríos (1818-1878) “suponen casi siempre la primera documentación del *Romancero de Asturias* y, en términos absolutos, de todo el Romancero de lengua española” (Cid Martínez, 1999, pp. 69, 75 y 143-144).

¹³¹ En 1929 y 1930, José María de Cossío se hace eco de la correspondencia existente entre Wolf y Amador de los Ríos en el año 1861 sobre el Romancero, tal y como publica en los volúmenes XI y XII del *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* bajo el título “Correspondencias literarias del siglo XIX en la Biblioteca de Menéndez Pelayo” Vid. Cid Martínez, 1999, p. 64.

¹³² En 1900, Marcelino Menéndez Pelayo publica el volumen X de la *Antología de poetas líricos castellanos*, incluyendo 202 textos romancísticos. Vid. las reflexiones que Diego Catalán realiza en Gomarín, Fernando, 1997, *Romancerillo cántabro*, Santa María de Cayón, p. VI.

¹³³ Vid. Catalán, 2001, p. 86.

1847), Instituto Oficial de Segunda Enseñanza (13 de agosto de 1880), Instituto Nacional de Enseñanza Media (1938), y, actualmente, IES Santa Clara. Durante casi un siglo será junto al Seminario de Monte Corbán, el referente cultural de Santander.

Ortíz de la Torre y Bustamante colaboran en el “Boletín” de la Biblioteca Menéndez Pelayo, de cuya institución -Sociedad Menéndez Pelayo-, será nombrado presidente a la muerte de Carmelo de Echegaray (1865-1925)¹³⁴. En el año 1897, publica en Palencia, *“Recuerdos de Cantabria. Libro de Bejorís”*, en el que se incluye, además del romance *La mala suegra, Las hijas del conde Flores o Reina y cautiva*¹³⁵, los dos primeros fragmentos del romance *Delgadina* (a.a). Se trata de una evocación personal tal y como él mismo revela:

Cuántas veces, de pequeño, sentado en el amoroso regazo de mi santa madre, la suplicaba, me cantase los Romances. Y lo hacía, cantándome el de Delgadina, D^a Arbola, el de Zelinos, Reina Cautiva, etc, etc., de los tres primeros, recuerdo solo fragmentos; el último le pongo entero¹³⁶.

Del romance Delgadina nos relata el argumento:

Delgadina, la menor de las tres hijas de un rey: éste intenta abusar torpemente de ella; resístese la infanta; y es encerrada en una torre, mortificándola con hambre y sed; asomóse la infeliz a una ventana, y avistando a sus hermanos, que por debajo paseaban, demándales un poco de agua para templar su ardorosa sed; niéganse sus hermanos prevenidos por su cruel padre; llega por último a demandársela a éste último, y creyendo el padre despiadado ver cumplidos sus lúbricos deseos, ofrece un reino al primero que suba una jarra de agua a Delgadina; más al llegar con ella un paje, Delgadina había dejado de existir¹³⁷

Y refiere varios hemistiquios del romance:

Tres hijas tenía el rey	todas tres como una plata
La más pequeñita de ellas	Delgadina se llamaba,
.....
Delgadina, Delgadina,	- Tú has de ser mi enamorada.

¹³⁴ Historiador y filólogo, fue miembro de la Real Academia de la Historia y de la Real Academia de la Lengua Vasca.

¹³⁵ Cit. Lázaro Serrano, 2006, *Literatura cántabra*, Santander, Valnera Estudio, pp. 26 y 32-34. Vid. Menéndez Pelayo, M. *Antología de poetas líricos castellanos*, IX. Madrid, 1945, pp. 322-323.

¹³⁶ Ortíz de la Torre, 1897, *Recuerdos de Cantabria. El libro de Vejerís*, Palencia, Elías Heredia, p. 29.

¹³⁷ Ibídem, p. 29.

- No lo quiera Dios del cielo	ni su Madre Soberana.
.....
<i>Pronto, pronto, a Delgadina dan agua</i>	
.....
Unos van con jarras de oro	otros con jarras de plata.
Por muy pronto que llegaron	Delgadina ya finaba. etc.

A partir de 1890, José María Quintanilla (1867-1925), miembro fundador de la Sociedad Menéndez Pelayo, y Pedro Sánchez, insistieron, en varias ocasiones, en la necesidad de crear un Romancero montañés. Así lo hace en el artículo *De artes y letras*, incluido en el libro “De Cantabria”. Otro artículo, de 1901, *Por lo que valga*, y que se incluye en la primera edición de la obra de Rafael Calleja, titulado *Cantos de la Montaña armonizados*, se hace eco de esta misma querencia. El madrileño Rafael Gómez Calleja, más conocido como Rafael Calleja (1874-1938), publica en el año 1901 la *Colección de Canciones populares de la provincia de Santander. Recopiladas y armonizadas por el maestro R. Calleja*. En ella armoniza más de 200 canciones del folklore montañés, clasificándolos por materias. En el año 1900 obtiene el primer premio en el concurso organizado por el Orfeón Cantabria de Santander. El jurado estaba formado por Menéndez Pelayo, Tomás Bretón y Ruperto Chapí. Sobre la obra señalan:

Ahora, que cunda el ejemplo de lo hecho en Santander y ojalá contemos pronto con análogos ejemplos en el resto de España, a lo cual hemos tenido la honra de contribuir, usted con su trabajo, el jurado con su iniciativa y el Orfeón Cantabria con la organización de aquella hermosa fiesta ¹³⁸.

2. El Centro de Estudios Históricos y la Sociedad de Bibliófilos de Cantabria

Con el comienzo del siglo, en mayo de 1900¹³⁹, Ramón Menéndez Pidal y su recién esposa María Goyri, comienzan la gran recolección romancística¹⁴⁰, tras haber quedado impresionado por la *Revista de Extremadura* en la que se recopilaban romances recogidos de la tradición oral. A partir de este momento, inician una búsqueda de los manuscritos e impresos más antiguos, los cuales se

¹³⁸ Gómez López, 1993, *Música y canciones de Cantabria*. Madrid, p. 127. Vid. Cossío y Maza Solano, 1934, *Romancero Popular de la Montaña*, vol II, p. 9.

¹³⁹ Ramón Menéndez Pidal es nombrado miembro de la Real Academia Española desde 1901, de la que será su director desde 1947 hasta 1968.

¹⁴⁰ Vid. Casado, 1995, *Jubileo 95: Cantabria, Liébana*, Santander, Diputación Regional de Cantabria.

remontan a los siglos XV y XVI. Es la puesta en marcha de los “Planes de 10 de julio de 1901”. Recogen, junto a los dos primeros octosílabos, la procedencia de cada una de las ochenta y ocho versiones que recopilan; en este primer momento, con la colaboración de sus hermanos Luis y Rosario Menéndez Pidal.

Tres años después¹⁴¹ de que Ramón Menéndez Pidal y Marcelino Menéndez Pelayo trabajaran juntos como asesores del Comité directivo de “Gessellschaft für romanische Literatur” de Desden, el vallisoletano y Académico de la Historia, Narciso Alonso Cortés (1875-1972), se vincula a Santander por la obtención de la cátedra de Lengua y Literatura Castellanas en el Instituto de Santander. Ese mismo año, 1906, publica *Romances populares de Castilla*. Se inicia la recopilación de romances en Cantabria con cierto criterio metodológico. Presenta tres versiones procedentes de Meruelo y Arnuelo; “dos versiones de devotos y una versión de *Gerineldo*”¹⁴². Hacia 1913 llegan a manos de Menéndez Pidal dos versiones procedentes de Luena en Cantabria¹⁴³, pero habrá que esperar al año 1920, para que se reanude su recolección romancística en Cantabria. En esta ocasión, publica dieciocho romances de la tradición oral de Cantabria en la *Revue Hispanique*. Recopila romances en Luena¹⁴⁴, y, en la capital de la comarca campurriana, Reinosa¹⁴⁵.

En ese mismo año de 1906, y, a petición de Ramón Menéndez Pidal¹⁴⁶, José Ramón Lomba y Pedraja comienza a recoger las primeras sesenta y cinco versiones romancísticas desde su residencia de Gajano en Marina de Cudeyo, Merindad de

¹⁴¹ Ese mismo año, 1903, Ramón Menéndez Pidal publica *La Leyenda del abad Juan de Montemayor*. Al año siguiente, cuando comienza a desarrollar sus investigaciones sobre la gramática histórica española, es nombrado comisario del rey de España para estudiar en Quito y Lima los documentos referidos a la cuestión de las fronteras de Perú y Ecuador.

¹⁴² Cit. Catalán, 2001, p. 51.

¹⁴³ Vid. Ibídem., p.76

¹⁴⁴ *Doncella Guerrera, Cura sacrílego y Marbuena*.

¹⁴⁵ Aquí recoge por vez primera en la provincia el romance *Flor del Agua* y una versión del romance *Amante Resucitada*.

¹⁴⁶ En esa fecha publica en la Revista de Archivos un artículo titulado *El dialecto leonés*. Colabora con otras revistas como *Revue Hispanique*, la *Romania*, *Bulletin Hispanique*, el *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, y los *Studi Medievali*. Pero sobre todo, publica en la revista *Cultura Española* de la que será director de la sección de Filología entre 1906 y 1909. En este sentido, publica *Sobre los orígenes de El Convidado de Piedra*, que se completará con el tercer volumen de esta revista, con el artículo *Otra versión del romance el Convidado de Piedra*. En la cuarta entrega de esta revista, ve la luz el *Catálogo del romancero judío-español*, y el artículo *Los romances tradicionales de América*, que serán reimpresos en diversas ocasiones a lo largo del siglo. En 1907 es nombrado vocal de la Junta para la Ampliación de Estudios.

Trasmiera. El empleo de instrumentos magnéticos que se había comenzado a utilizar dos años antes, es utilizado por primera vez en la recopilación realizada en Sobremazas en el municipio de Medio Cudeyo Trasmiera¹⁴⁷. Estos medios permiten recoger melodía y texto accediendo a su útil reproducción. Las primeras melodías fueron transcritas por Manuel Manrique de Lara (1863-1929) conservándose en el Archivo Menéndez Pidal¹⁴⁸. Investigador del folklore musical de España, norte de África y Europa oriental es contertulio con Menéndez Pelayo en la Academia de la Historia. Jesús Antonio Cid recoge el principal método empleado en el trabajo de campo de Manuel Manrique de Lara. Consistía, como así había establecido Ramón Menéndez Pidal, en preguntar “por versos determinados de tal o cual romance, que provocaban el recuerdo del interlocutor”¹⁴⁹. Por su parte, Manuel Manrique de Lara, el 11 de agosto de 1907 declara haber recopilado romances entre otras zonas, Santander¹⁵⁰.

No obstante, en una carta enviada por José Ramón Lomba y Pedraja el 12 de noviembre de 1907 a Ramón Menéndez Pidal, cuando aún no había comenzado la recopilación de la capital de la provincia, Liébana y Cabuérniga, indica la importancia del intermediario¹⁵¹ en la recogida de los textos:

Por cierto que no me has dicho si el capellán de mis monjas de Sobremazas te hizo entrega de algunos romances que aún tenía aquí para ti y que le entregué a él para que te los diera¹⁵².

De entre los textos recopilados¹⁵³ en estos años, 1906 y 1907, en ocasiones, de difícil ubicación, destacamos para este estudio, la primera versión de Cantabria

¹⁴⁷ Vid. Gomarín, 1997, p. IX y XIII. Haya Martínez, 2000, “Literatura oral de Trasmiera (Cantabria) I: Romances y poesía tradicional”, en *Monte Buciero*, (5), p. 73.

¹⁴⁸ Juan M. Haya Martínez recoge los romances, lugares y fechas de recolección realizadas por Lomba y Pedraja y conservadas en el Archivo pidaliano. En Haya, 2000, pp. 75-76.

¹⁴⁹ Vid. Cid Martínez; 1992, pp. 128 y 137-138.

¹⁵⁰ En Catalán, 2001, p. 50.

¹⁵¹ Recogida por Catalán. En Gómez Pellón, 1999, “Oralidad y tradición”, en Gómez Pellón, J. E. (ed), *Tradición oral*, Santander, Universidad de Cantabria, p. 13. Sostiene la importancia de las interferencias y modificaciones que supone la existencia de intermediarios.

¹⁵² Vid. Haya, 2000, pp. 74 y 84.

¹⁵³ Recopila cuatro versiones del romance *Adúltera*, una versión del romance *Alma en Pena*, cuatro versiones del romance *Conde Sol* o *Condesita*, tres versiones del romance *Gerineldo*, una de ellas procedente de Gajano, dos romances de *Las señas del esposo*, una versión del romance *Tres Cautivas*, una versión del romance *La venganza de su honra*. Se tiene constancia que en el año 1906

del romance *Tamar* (a.a), interpretada en Gajano por María Díez, y las versiones interpretadas por Florentina Maza (Solares)¹⁵⁴, Asunción Hedilla (Hoznayo)¹⁵⁵, Felisa Castro (Pámanes)¹⁵⁶ y Soledad Gutiérrez (Llano)¹⁵⁷ del romance *Delgadina* (a.a). La versión de Pámanes, es la más extensa de todas, y a diferencia de las por él recopiladas, incluye la solicitud de socorro de Delgadina a su madre.

Por Real Decreto de 18 de marzo de 1910, se crea el Centro de Estudios Históricos a partir de la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, que impulsará la investigación romancística¹⁵⁸ peninsular (León, Asturias, Segovia, Cáceres, Salamanca, Valladolid, Andalucía, Ciudad Real, Zamora,...) y extrapeninsular (Sarajevo, Servia, Bulgaria...). Se abre así una etapa en la investigación que sólo se verá frenada durante la Guerra Civil española (1936-1939). Desde esta institución se pretende reconstruir la carta geográfica del Romancero panhispánico incorporando los estudios romancísticos pertenecientes a otros puntos ajenos a la península. Así, Ramón Menéndez Pidal comienza su actividad colectora desde la Universidad Central, pero esta actividad recopilatoria no incluía Cantabria¹⁵⁹.

3. Tras la I Guerra Mundial (1914-1918)

Desde el mes de agosto hasta finales de septiembre del año 1918¹⁶⁰, Manuel Manrique de Lara¹⁶¹, con una beca¹⁶², recopila romances en Cantabria: Reinosa, San Vicente de la Barquera, Potes¹⁶³ y Bustio.

recoge en Solares una versión del romance *Adúltera*, y del romance *Mala suegra*. En Sobremazas una versión de *Adúltera* y del romance *Mala suegra*. Y en Gajano, de donde era natural, dos versiones del romance *Adúltera*, y una versión del romance *La Virgen y el ciego*. Al año siguiente, lleva a cabo su recopilación en Pámanes, recogiendo una versión del romance *Adúltera*, del romance *Flor del Agua*, y del romance *Virgen Pura*.

¹⁵⁴ La versión consta de 54 hemistiquios.

¹⁵⁵ 72 hemistiquios.

¹⁵⁶ 96 hemistiquios.

¹⁵⁷ 62 hemistiquios.

¹⁵⁸ Vid. Atero, 1996, *El romancero y la copla: formas de oralidad enter dos mundos (España-Argentina)*. Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, p. 21.

¹⁵⁹ Vid. Gomarín, 1997, p. XXI.

¹⁶⁰ El 18 de este mes, se funda la Sociedad Menéndez Pelayo siendo su domicilio social la "Biblioteca Menéndez Pelayo", continuación del fallido intento de creación de la Sociedad de Bibliófilos de Cantabria. A partir del 1919 pondrá en marcha el Boletín Menéndez Pelayo, publicación periódica que constituye el órgano por excelencia de la Sociedad Menéndez Pelayo.

Dos años después, en 1920, se tiene constancia de la recopilación del romance *Tamar* (a.a) en el lugar de Aradillos, municipio de Campoo de Enmedio y en Torrelavega. El colector es Aurelio M. Espinosa¹⁶⁴, que, con motivo de su estancia en Cantabria, entrará en contacto con los colectores del *Romancero Popular de la Montaña*. Diego Catalán se hace eco de la correspondencia mantenida con Ramón Menéndez Pidal:

Después de recorrer algunos sitios de la provincia de Santander, Santander, Cabuérniga, Tudanca (la Casona de Peñas Arriba), Reinosa. (...) En Tudanca estuve tres días en casa del Sr. José María Cossío, joven de talento que recoge romances. Me parece que él y el Sr. Maza Solano de Santander podrían ayudarle a Vd. mucho en la colección de romances.¹⁶⁵

No obstante, será necesario esperar una década para que Cantabria vuelva a formar parte de las páginas del Romancero. En esta ocasión, de la mano de Ramón Menéndez Pidal, María Goiry y su hijo Gonzalo. Entre finales de julio y principios de agosto de 1930, recogen “bailes romanceados” en la zona de Ruiloba, como así se publica en los diarios de la época¹⁶⁶. Se trata del romance Conde Sol o *Condesita (á)* IGR 0110. El propio Ramón Menéndez Pidal, en un apunte manuscrito describe el baile¹⁶⁷.

Al año siguiente, en 1931¹⁶⁸, Jesús Bal y Gay¹⁶⁹ se encuentra encuestando en el sur de Cantabria¹⁷⁰, fecha en la que se tiene constancia de su colaboración con

¹⁶¹ En el año 1916, Manrique de Lara pone de manifiesto la pervivencia del Romancero castellano en los Balcanes, de donde regresa por la Gran Guerra.

¹⁶² Se trata de una pensión de tres meses para la investigación, que, habiendo sido concedida un año antes, no había podido materializarse. Real Orden de 14 de junio de 1918 concedida por el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes. Vid. Catalán, 2001, p. 91.

¹⁶³ En este trabajo se incluye el romance *Gerineldo*, que en octubre de 1918 se recoge en Potes, la capital de la comarca de Liébana.

¹⁶⁴ Ya 1915 Aurelio M. Espinosa había publicado el *Romancero nuevomejicano*, y estudiado romances procedentes de Andalucía. En 1925, *Romances tradicionales en California*.

¹⁶⁵ Catalán, 2001, p. 103-108.

¹⁶⁶ En Cantabria se publicará en sendos artículos del diario *La voz de Cantabria* con fecha de 31 de julio y 1 de agosto de 1930, respectivamente. La repercusión que alcanza es notable y se recogen a nivel nacional dos meses después en el diario *La Estampa*. Cit. Catalán, 2001, p. 154.

¹⁶⁷ Vid. Catalán, 2001, p.103-155.

¹⁶⁸ En este mismo mes de septiembre, el matrimonio Menéndez Pidal, su hija Jimena y su esposo Miguel Catalán continúan las recopilaciones por Segovia. Vid Catalán, 1994, *Romancero general de Segovia. Antología (1880-1992)*. Ed. R. Calvo con la supervisión de D. Catalán. Segovia, Seminario

Eduardo Martínez Torner¹⁷¹. El musicólogo del CEH, recoge en el mes de septiembre de 1931, romances en Ruiloba, y “de los pueblos del alto valle del Ebro, en torno a Reinosa”¹⁷². Concretamente, en el municipio de Valderredible, recopila en los lugares de Bárcena de Ebro, La Puente del Valle y Polientes, versiones de los romances que nos ocupan¹⁷³. Una versión de *Delgadina* (a.a) interpretada por Tomás López Robledo del lugar de Soto (Hermandad de Campoo de Suso), la primera versión de *Silvana* (í.a) ejecutada por Francisca Ruiz Pérez de Polientes (ayuntamiento de Valderredible) y una versión de *Tamar* (a.a) de La Puente del Valle (ayuntamiento de Valderredible).

Por otra parte, el musicólogo norteamericano de origen berlinés Kurt Schindler (1882-1935)¹⁷⁴, recopila melodías en Ruiloba¹⁷⁵. En julio de 1933 realiza su última investigación de campo por pueblos de Asturias, Ávila, Badajoz, Cáceres,

Menéndez Pidal, UCM y Diputación Provincial de Segovia. . Mientras, se está publicando los cancioneros de la Maresma (Sara Llorens de Serra) y Extremadura (Bonifacio Gil García).

¹⁶⁹ Jesús Bal i Gay (1905-1993) reside en Madrid tras examinarse en el Real Conservatorio de Madrid. Entre 1924 y 1933 vive en la Residencia de Estudiantes de Madrid. Desde 1928 trabaja en el Centro de Estudios Históricos de Madrid. Entre los proyectos que realiza en este momento destaca el *Cancionero Gallego* y la recopilación de romances en Cáceres. Debido a sus diferencias con Martínez Torner y por decisión de Méndez Pidal se centra en la música española de los siglos XVI y XVII. A partir de 1929 forma parte del Seminario de *Estudios Galegos* comenzando su labor recopilatoria del folklore-musical gallego. Colaborando con Martínez Torner, bajo la Junta para la Ampliación de Estudios.

¹⁷⁰ Recopila en Rocamundo, ubicado en el municipio de Valderredible, la primera versión cántabra del romance *Dos Hermanas*.

¹⁷¹ Eduardo Martínez Torner es una figura fundamental para el estudio del Romancero. En 1917 recopila romances en Asturias y León. Vid. Catalán, 2001, p. 86-88. En 1920, publica *Cancionero musical de la lírica popular asturiana*, reeditado en 1971. En 1924 *Cuarenta canciones españolas armonizadas*. En 1929, publica *Indicaciones prácticas sobre la notación musical de los romances*. En 1935 publica *Temas folklóricos: Música y poesía*. En 1948, presenta en Londres el *Cancionero musical español*. En 1937 Eduardo Martínez Torner y Jesús Bal y Gay volverán a colaborar en una publicación conjunta en dos volúmenes que conformará el *Cancionero gallego*. Ese mismo año, el también músico Salvador Seguí publica el *Cancionero de la provincia de Alicante*. La editorial Espasa-Calpe publica los once volúmenes de que constan sus *Estudios sobre el Romancero. Obras completas*.

¹⁷² Vid. Gomarín, 1997, p. XXVI.

¹⁷³ Además de seis versiones romancísticas correspondientes a *Condesita* y las cuatro primeras versiones cántabras de *Gerineldo+Condesita*.

¹⁷⁴ Desde el año 1909 al 25 de abril 1926, fecha de su último concierto tras el que dimite del puesto de director de la *Schola Cantorum* de Nueva York, se interesa por el folklore musical europeo. Concretamente, Rusia y España, sintiendo una especial debilidad por el vasco y catalán. Durante los veranos, recorre Europa para recopilar temas para su coro. Ello conlleva su nombramiento como miembro de la *Hispanic Society of America*. Su primera visita a España fue en junio de 1919. Durante tres meses recorre nuestra geografía siendo su punto de partida Barcelona. En este momento entra en contacto con Martínez Torner (1888-1955) o Manuel de Falla (1876-1946), entre otros. En el otoño del año 1928, delicado de salud, regresa a España y se instala en Madrid.

¹⁷⁵ Armistead, Samuel, 1991, *Kurt Schindler, Música y poesía popular de España y Portugal* (New York: Hispanic Institute, 1941), Salamanca, Centro de Cultura Tradicional.

Valladolid, Zamora, Zaragoza, Segovia, Toledo y Santander. Constituía su tercer verano como investigador, esta vez, complementado por la máquina de grabación Farichild¹⁷⁶ que recogía el sonido mediante discos de aluminio, y que le había sido proporcionado por la Universidad de Colombia de Nueva York. Fruto de este trabajo es la publicación póstuma (1941)¹⁷⁷ de *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal* por el Hispanic Institut de la Universidad de Columbia¹⁷⁸.

4. Hacia el *Romancero Popular de la Montaña*

Miguel Artigas Ferrando (1887-1947) procuraba la colaboración de Ramón Menéndez Pidal en el *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*¹⁷⁹. La figura de Miguel Artigas será fundamental en Santander¹⁸⁰. Amigo de José Ramón Lomba y Pedraja, así como protector y descubridor de Manuel Llano (1898-1938), es el primer director de la Biblioteca Menéndez Pelayo desde el día 16 de mayo de 1915, fecha en la que recibe el nombramiento de su plaza¹⁸¹. Tenía buenas relaciones con la Junta para la Ampliación de Estudios y con los trabajadores del CEH. Con ellos, se pone en marcha la Sociedad Menéndez Pelayo (SMP) en 1918 de la que forman parte: Lomba y Pedraja, José María de Cossío, Tomás Maza Solano, Fernando Barreda, Ciriaco Pérez Bustamante, así como profesores de Madrid y Valladolid.

El 21 de julio de 1920, recibe cuatro versiones por parte de Tomás Maza Solano (1891-1975) correspondientes al romance *Gerineldo* (í.o) IGR 0023 que entrarán a formar parte del *Romancero Popular de la Montaña*¹⁸². Transcurrido el

¹⁷⁶ Catalán, 2001, p. 170.

¹⁷⁷ Tres años antes, en 1939, publica *Romances y villancicos del siglo XVI*, fruto del trabajo conjunto con E. Dent y J. Wolf, por quienes había sido invitado en 1935 a la Universidad de Cambridge.

¹⁷⁸ En este trabajo, se incluye una nueva versión del romance *Condesita*, esta vez, procedente de Cabezón de la Sal.

¹⁷⁹ Las misivas son recogidas por Catalán, 2001, p. 106.

¹⁸⁰ El 16 de mayo de 1915 se hace cargo de la Biblioteca Menéndez Pelayo recientemente donada al municipio de Santander. En el año 1923 crea los cursos para extranjeros de la Sociedad Menéndez Pelayo de los que será director. Estos cursos darán lugar el 23 de agosto de 1932 a la creación, mediante decreto fundacional del Patronato de la Magdalena y finalmente, en 1945, la UIMP de la que Ciriaco Pérez Bustamante es rector.

¹⁸¹ Revuelta Sañudo, 1982, p. 32.

¹⁸² El 25 de octubre, las versiones de este romance llegarán a Ramón Menéndez Pidal Vid. D. Catalán, en Gomarín, 1997, p. XIX y Catalán, 2001, p.106.

verano, el 17 de septiembre de ese mismo año, José María de Cossío remitirá a Menéndez Pidal una versión de este mismo romance:

Por nuestro común amigo el Sr. Artigas sé que trabaja Vd. sobre romances de tradición oral y más particularmente sobre la geografía del de Gerineldo (...).

Tomás Maza Solano¹⁸³, había obtenido, en 1916, la plaza de funcionario de la Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo¹⁸⁴. Su nombramiento se realiza el 13 de septiembre de ese año, siendo director Miguel Artigas. Fue uno de los fundadores de la SMP y, posteriormente, del Centro de Estudios Montañeses (CEM). En el año 1920 gana el primer premio del concurso de folklore montañés organizado por el Ateneo de Santander por una colección de 150 romances. Alfonso XIII le entrega el galardón en el verano siguiente. Sin embargo, no será hasta el curso académico 1927-1929 cuando ingrese en el Instituto de Segunda Enseñanza para cursar Bachillerato, en donde obtiene excelentes resultados. Entre los puestos que ocupará en su carrera profesional se encuentra el de Director del Servicio Bibliográfico para la Historia de la Provincia de Santander, vocal del Patronato de las Cuevas Prehistóricas de Cantabria, Vicepresidente y Bibliotecario del Ateneo, Vicepresidente de la Junta de Gobierno de la SMP, Director de la Revista del CEM *Altamira*, y de La Revista de *Santander*. En los años de posguerra es secretario en los Cursos de Extranjeros.

Las compilaciones romancísticas se constatan, en este mismo año de 1920, de la mano de José María de Cossío y Martínez-Fortún (1882-1977)¹⁸⁵, hijo adoptivo de la provincia de Santander afincado en La Casona hidalga de Tudanca, de donde será alcalde. Comienza el estudio del Romancero de tradición oral de la provincia de Cantabria con el estudio *Romances recogidos de la tradición oral en la Montaña*. En este trabajo, recopila cuatro versiones procedentes de Camaleño,

¹⁸³ Entra en el Seminario Conciliar con catorce años abandonándolo por una crisis en 1914.

¹⁸⁴ El diseño de la actual biblioteca donada por D. Marcelino fue obra de Leonardo Rucabado, siendo inaugurada por el rey Alfonso XIII el 23 de agosto de 1923. Vid. Revuelta Sañudo, 1982, pp. 34-40.

¹⁸⁵ En Madrid se doctora en Derecho siendo alumno de Gumersindo Azcárate y Francisco Giner de los Ríos. En Salamanca estudia Filosofía y Letras. En esta universidad es alumno de Miguel de Unamuno. Íntimo amigo de Gerardo Diego, quien le llama "profesor ambulante de entusiasmo". Cohesionador y estimulador de la Generación del 27. Entre los veranos de 1930 y 1931 es director interino de la Biblioteca Menéndez Pelayo. Desde 1948 es Académico de la Lengua Española.

Cossío y La Lastra, que se incluirán en una publicación posterior. El total consta de veintitún romances¹⁸⁶ que, de momento, no serán publicados por problemas de edición:

(...) el convencimiento de no ser apropiada la forma de publicación, que había de prolongarse excesivamente, fue decisivo para formar el propósito de remitir al libro la transcripción de las versiones recogidas¹⁸⁷

Tal y como nos relata Diego Catalán¹⁸⁸, a pesar de la inmediatez con la que se iba a publicar el trabajo conjunto de José María de Cossío y Tomás Maza Solano, Ramón Menéndez Pidal deberá esperar unos años más para poder acceder a las versiones cántabras, al tiempo que el propio Cossío solicitará a Pidal las versiones de Lomba y Pedraja que se conservaban en su archivo, para lo que Pidal le responderá:

Piense Vd. que la región no es unidad folklórica: las versiones de Santander se agruparán unas veces con las de Asturias, otras veces con las de Palencia o Burgos, etc., y por otra parte, no puede agotarse nunca la multiforme tradición de una región. Al día siguiente de publicar Vds. su libro se recogen nuevas versiones.

El interés por los textos musicales de tradición oral y su vinculación con el espacio geográfico cántabro va *in crescendo*. Así, en el año 1921, Ramón Sáez de Adana (1879-1958), organiza la Coral de Santander y funda el actual Conservatorio Oficial de Música “Jesús de Monasterio”¹⁸⁹. Cuatro años después, en 1924, Lucio Lázaro López funda en la Sociedad Coral de Torrelavega y su Escuela Municipal de Música¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Destaca la versión del romance *Amante Resucitada*, recogida en Campo de Ebro, en el municipio de Valderredible. Asimismo, recoge este romance en Camaleño, y el romance *Condesita* en Cossío y La Lastra.

¹⁸⁷ Vid. Cossío y Maza Solano, 1934, p. 10.

¹⁸⁸ Catalán, 2001, p. 107.

¹⁸⁹ Gómez López, 1993, p. 131.

¹⁹⁰ Gómez López, 1993, p. 139. En el acta fundacional de la “Sociedad Coral de Torrelavega” figurará, como vocal, D. Herminio Alcalde del Río. Vid. En Casanova Aguirre, Fidel R., 1995, *Sociedad Coral de Torrelavega, 1925-1995*, Torrelavega, p. 50.

Finalmente, en el año 1929, se publican los Estatutos de la SMP¹⁹¹ que derogan los estatutos fundacionales de 18 de octubre de 1918. Los doce artículos de que consta son firmados el 30 de octubre de 1926, por los miembros de su Junta de Gobierno¹⁹². Entre ellos, los protagonistas del Romancero cántabro. Alfonso Ortíz de la Torre será nombrado Presidente y, Eduardo de Huidobro, Vicepresidente. El Secretario es Miguel Artigas y la tesorería corre a cargo de José Pardo Gil. Entre sus vocales, José Ramón Lomba y Pedraja, Luis de Escalante, Elías Ortíz de la Torre, Alberto López Argüello, José F. del Regatillo y José María de Cossío. En el artículo I se señala el *Objeto de la Sociedad*, que transcribimos literalmente; pretende la continuación de la obra iniciada por Marcelino Menéndez Pelayo:

Promover, fomentar y auxiliar los trabajos literarios referentes al estudio bibliográfico y crítico de don Marcelino Menéndez Pelayo y de sus obras; y al estudio de la Historia y de la Literatura españolas.

Mientras se fragua el *Romancero Popular de la Montaña*, la recogida de romances viene de la mano de la investigación folklorista y de dos eruditos cántabros. Así, en el año 1928, Adriano García-Lomas (1881-1971)¹⁹³ y Jesús Cancio Corona (1885-1961)¹⁹⁴, publican la obra *Del solar y de la raza (Tradiciones y leyendas de la Montaña)*, que se reeditará tres años después, y en el que incluyen el romance de *Condesita* (á), procedente de Comillas. Acompañan esta versión de una transcripción musical armonizada.

¹⁹¹ El artículo VIII se encarga de modificar la composición de la Junta de Gobierno a los diez socios mayores de edad.

¹⁹² Establece que, a partir de 1928, como indica el artículo IX titulado “Juntas Generales”, la Junta General se reúna en sesión ordinaria una vez al año, fijándose la fecha de las reuniones para el mes de enero.

¹⁹³ Por su parte, Adriano García-Lomas, hijo predilecto de la Provincia de Santander, tiene un peso específico en el desarrollo cultural de Cantabria. Es miembro fundador del Centro de Estudios Montañeses, del Instituto de Etnografía y Folklore “Hoyos Sainz”, consejero de número de la Institución Cultural de Cantabria. Su condición de ingeniero de minas no le impide dedicarse a los temas culturales de Cantabria. Así, publica *Estudio del Dialecto Popular Montañés*, prologado por Mateo Escagedo y Salmón (1922), *Mitología y supersticiones de Cantabria* (1964), y en 1966 *El lenguaje popular de las montañas de Santander*, y *Los pasiegos*.

¹⁹⁴ Jesús Cancio se dedica al campo de la composición poética con dos claras etapas marcadas por la Guerra Civil española.

En el año 1929, el *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* publica el trabajo de Maza Solana, titulado *Aportaciones al estudio de la poesía popular. Texto literario de la "Folía" de la Barquera y su relación con otros cantares populares, en especial con la Salea de Llanes*. En este trabajo, señala la importancia de la publicación de materiales recogidos de la tradición oral:

Parece, sin duda, que nuestros historiadores han echado en el olvido que poesías y leyendas, cantos y tradiciones populares, danzas, costumbres y juegos, manifestaciones todas de la vida del pueblo, dicen mucho y tienen un alto valor cuando se trata de reconstruir su constitución interna, el alma y lo más hondos sentimientos de las pasadas generaciones, y que reflejan mejor y con más pureza y realismo el ambiente de viejos días unas sencillas coplas populares que muchas páginas de historias y antiguas crónicas.¹⁹⁵

En relación a la metodología que emplea, en este trabajo, y a su interés por la tradición oral, refiere:

Durante varios años he recogido los cantos que se entonan en la fiesta religiosa de la Folía y he podido conocer de ese modo el texto literario que cabe considerar como constante y tradicional, y cual otro ha de tenerse como meramente circunstancial y que refleja el motivo especial y variable a que debe su origen (...). Desde el año 1918 he venido recogiendo esos cantos, unas veces directamente y en alguna ocasión por medio de mi amigo el doctísimo sacerdote D. Federico Fernández Sierra en el tiempo que ejerció las funciones propias de su cargo en la histórica villa de San Vicente.¹⁹⁶

Su estudio presenta dos versiones de un mismo texto. Una recopilada en el año 1918 y otra en 1924, relacionándolas con otros cantares populares y con la Salea de Llanes con la que evidencia una especial analogía. De este modo tenemos constancia de la actividad desarrollada en estas fechas por Maza Solano para el posterior trabajo que recopila, de forma conjunta, con José María de Cossío.

La relación entre ambos se advierte en el año 1930. Juntos, son los encargados de dirigir la *Revista de Santander*. En septiembre de 1931, Tomás Maza

¹⁹⁵ Maza Solano, 1929, *Aportaciones al estudio de la poesía popular: texto literario de la 'Folía de la Barquera' y su relación con otros cantares populares, en especial la Salea de Llanes*, Santander, Imprenta Martínez, p. 5.

¹⁹⁶ *Ibídem.*, p. 8.

Solano termina de escribir el trabajo *La Sociedad de Bibliófilos Cántabros que intentó formar Menéndez Pelayo*¹⁹⁷, cuya publicación definitiva se hará al año siguiente, en el homenaje a Miguel Artigas. Este mismo año, Tomás Maza Solano gana el primer premio del Ayuntamiento de Santander en el certamen del centenario de Amós de Escalante.

En 1932, los profesores del Instituto cántabro organizaron los Cursos de Verano para Extranjeros, futuros cursos de la UIMP, de los que Miguel Artigas Ferrando será director. El 23 de agosto, mediante decreto fundacional se crea el Patronato de la Universidad de la Magdalena. En 1933 se funda el CEM bajo la presidencia de Marcial Solana y del patronato de Miguel Artigas, presentándose a los medios de comunicación en 1934. Tomás Maza Solano es su Secretario, cargo que le convertirá en Secretario Perpetuo. De ahí que fuera considerado ‘el alma’ del CEM. Su antecedente es la SBC.

Su revista, *Altamira*¹⁹⁸, sustituye a la *Revista de Santander* de la mencionada sociedad, especializada en Prehistoria, Historia y Ciencias Naturales. La Junta de Gobierno queda bajo la presidencia de Fermín Sojo y Lomba, cuyo nombramiento se realiza mediante carta enviada el 19 de enero, y firmada por Enrique Sánchez Reyes, Tomás Maza Solano, Elías Ortiz de la Torre -quien ocupará el cargo de Presidente-, y Francisco Fernando González Camino, responsable de la sección de Historia Moderna. José María de Cossío queda como responsable de la división de Publicaciones y Literatura, Mateo Escagedo Salmón lo será de heráldica. El apartado de Periodismo será dirigido por José del Río Sainz y, el de Ciencias Naturales, por Juan de la Cuesta Urcelay. Finalmente, Tomás Maza Solano será el responsable de Etnografía y Folklore.

5. El Romancero Popular de La Montaña

José María de Cossío y Tomás Maza Solano

¹⁹⁷ La Sociedad de Bibliófilos Cántabros es el germen del Centro de Estudios Montañeses creado en 1934.

¹⁹⁸ A ella se asocia la Escuela de Altamira, fundada en 1948. Hoz, A y Madariaga Benito 1997, *Pancho Cossío y su mundo*, Biblioteca de Arte-3, Santander, Caja Cantabria-Obra Social y Cultural.

Finalmente, en los años 1933 y 1934, se publica en forma de dos volúmenes el *Romancero Popular de la Montana* recopilado por José María de Cossío y Tomás Maza Solano. Incrementan el corpus romancístico con un total de 530 versiones. Se desconocen los métodos de investigación empleados, pero en la publicación de un libro posterior, 1947, parece deducirse que la zona que estudió José María de Cossío es Liébana, Polaciones y Tudanca¹⁹⁹, por lo que Tomás Maza Solano, sería el encargado de llevar a cabo la recopilación, entre otras, en tierras campurrianas. En su prólogo al segundo volumen, declaran haber recogido todas las versiones precedentes, por otra parte escasas, al tiempo que advierten, de la “desigual intensidad de la investigación y la rebusca.”²⁰⁰

Dada la magnitud del trabajo compilatorio, creemos pertinente precisar algunas cuestiones. Los recolectores catalogan los textos en diecinueve grupos temáticos que comprenden un total de 161 romances y 530 versiones romancísticas:

- Bíblicos
- Históricos
- Caballerescos
- Ausencias
- Infidelidades
- Tragedias domésticas
- Venganzas
- Moros y cautivos
- Sucesos sobrenaturales
- Sacrilegios e incredulidades
- Novelescos
- Líricos
- Burlescos
- Animales
- Devotos de la Virgen

¹⁹⁹ Cossío, José María, 1947, p. 13.

²⁰⁰ Cossío, y Maza Solano, 1934.

Piadosos

Vida de Jesucristo

Religiosos varios

Fragmentos religiosos y oraciones, y petitorios.

La clasificación, indicada en su mayoría por don Marcelino Menéndez Pelayo, incluye una versión del romance *Silvana* (i.a)²⁰¹ y doce de *Delgadina* (a.a)²⁰², que, a juicio de los colectores, manifiestan una gran relación con romances “estrictamente novelescos”²⁰³, y siete versiones de *Tamar* (a.a)²⁰⁴. Si bien los dos primeros romances son incluidos en el epígrafe de “Tragedias domésticas”²⁰⁵, el último, lo hará en los “Bíblicos”. La versión de Rábago de *Delgadina*, que posee 114 hemistiquios, guarda similitud con la ya recopilada en 1906 en Pámanes. En este caso, los criados serán los encargados de ejecutar el castigo a Delgadina. El orden en la solicitud de socorro contempla a los hermanos, las hermanas y la madre.

Con la clasificación perseguían varios fines. De un lado, que “sea un verdadero orden para el estudioso que estudie nuestra colección”²⁰⁶ (...)

De otro, la “comodidad y economía de nuestra ordenación”²⁰⁷

A priori, un incipiente análisis permite observar la preferencia temática, *mutatis mutandis*, en el momento histórico en el que los textos fueron recopilados; mostrándose una evidente predilección por el romance religioso. Aún es más interesante destacar la relación existente entre la temática y el número de

²⁰¹ De *Silvana* se recoge una única versión en Salceda (Polaciones).

²⁰² De *Delgadina* se recogen once versiones en: Castillo (Arnuero), Cañeda (Campoo de Enmedio), Collado (Cieza), Los Corrales (Los Corrales de Buelna), Rábago (Herrerías), Renedo (Piélagos), Esles (Santa María de Cayón), Santander (Santander), Llerena (Soba), Tudanca (Tudanca), Campo de Ebro (Valderredible), y Secadura (Voto).

²⁰³ Cossío, y Maza Solano, 1934, p. 13.

²⁰⁴ De *Tamar* se recogen cuatro versiones en: Aradillos (Campoo de Enmedio), Los Corrales (Los Corrales de Buelna), Lloreda (Santa María de Cayón) y Roiz (Valdáliga).

²⁰⁵ Estos romances comparten protagonismo con el romance *Blancaflor y La incestuosa*. Mención a parte, se encuentra *Cura Traidor*, que, bajo el título *Cura Sacrilego* (ó), se incluye en la temática de “sacrilegios e incredulidades”.

²⁰⁶ *Ibidem.*, p. 11.

²⁰⁷ *Ibidem.*, p. 12.

variantes romancísticas obtenidas. Este hecho permite observar un destacado gusto por las versiones de romances caballerescos.

Los textos recopilados tienen un reflejo geográfico. Se obtienen textos procedentes de noventa lugares que se corresponden con cuarenta y ocho municipios de los ciento dos que conforman la provincia; esto es, el 47,05% del total de municipios que conforman Cantabria. Ahora bien, es pertinente precisar que el 11,76% de los municipios por ellos estudiados se corresponden con las comarcas de Liébana, Campoo, Polaciones y Valderredible, y que de este espacio proceden el 46 % de las versiones por ellos recopiladas. Ello evidencia la importante contribución de estas áreas al estudio del Romancero. Por tanto, es significativo señalar que el total de textos recopilados no presenta una relación unívoca con el espacio, haciéndose patentes las particularidades culturales de cada territorio. El estudio combinado de diversas variables permite la observación de los temas de la tradición oral en relación a su difusión geográfica.

Se muestra revelador que un total de 74 versiones correspondientes a 43 romances, sólo se encuentren en las comarcas de Campoo, Liébana y Polaciones. Esta proporción manifiesta, de nuevo, la rica y exclusiva tradición oral en estas tierras con romances que no son recopilados en otros puntos de la geografía cántabra. De las restantes 343 versiones correspondientes a 63 romances, compartirán protagonismo con otras versiones procedentes de diversos puntos de Cantabria. Se trata de los temas y textos más divulgados.

De las comarcas de Liébana y Polaciones se obtuvieron el grueso de las versiones. Se trata de un total de ciento 138 versiones a partir de diecisiete lugares de los cinco municipios escrutados, mientras que en las comarcas de Campoo y Valderredible se obtuvieron un total de noventa y dos versiones obtenidas en siete de las once entidades administrativas estudiadas. En definitiva, recopilan 229 versiones de los ayuntamientos de la Hermandad de Campoo de Suso, Reinosa, Santiurde de Reinosa, Campoo de Enmedio, Campoo de Yuso, Valdepredo del Río, Valderredible, Polaciones, Pesaguero, La Vega de Liébana, Camaleño, Potes, y Cabezón de Liébana, con una temática diversa. No en vano, los propios autores, señalan:

Los valles de tradición más arcaica e interesante, Liébana, Campoo, Polaciones, Valderredible, están representados en nuestra colecta por muestras tan copiosas como selectas.²⁰⁸

Tras la publicación de esta obra, no volvemos a encontrar referencias de Tomás Maza Solano relativas al Romancero, lo que puede extrañar dado lo valiosísima que fue su contribución. No es el caso de José María de Cossío. Hacia 1940, realiza un estudio de una variante romancística del romance *La devota del rosario*. A éste le seguirá el romance *El Conde Alarcos* y, un año después, *La doncella que va a la guerra o Doncella Guerrera*.

En 1947²⁰⁹, José María de Cossío se apresura a terminar el que será su último trabajo sobre el Romancero en Cantabria, con la publicación de *Romances de tradición oral*²¹⁰. La obra incluye una versión del romance *Tamar* (a.a) recopilada en la década de 1920 en Salceda (Polaciones). Al año siguiente, en 1948²¹¹, comienza el estudio, desde la Casona de Tudanca, de un romancerillo lisboeta de 1593. Fruto de su análisis es la publicación en el año 1954 de *Romances sobre "La Araucana"*, donde manifiesta su tesis sobre la génesis y estudio del Romancero, que mantendrá en posteriores trabajos:

Debe favorecer tal resultado la posibilidad, ciertamente no singular, sino frecuente en el estudio de nuestro romancero, de conocer con precisión el texto originario, y poder comparar con toda minucia éste con los resultados obtenidos por los romanceristas que en él se inspiraron.²¹²

²⁰⁸ Cit. Ibídem., p. 7-8

²⁰⁹ Luis de Hoyos Sainz (1868-1951), que había regresado a España en 1911, tras cursar estudios en París, en el Museo de Historia Natural y en la Escuela de Antropología, y en Berlín, publica, en 1947, *Manual de Folklore. La vida popular tradicional*. En esta obra realiza una breve referencia al Romancero, especialmente al trabajo realizado por Cossío y Maza Solana, por "ser la que ha empleado ya los métodos modernos de la escuela de filología española". Hoyos Sainz, 1947, p. 272.

²¹⁰ En ella se incluye una versión de los romances que recogió de la tradición oral en las comarcas de Liébana, Tudanca y Polaciones los años previos a la publicación del *Romancero popular de La Montaña* con Tomás Maza Solano; Pesaguero, Cabezón de la Sal, Camaleño, Herrerías, La Vega de Liébana, Polaciones, Rionansa, Santa María de Cayón y Tudanca.

²¹¹ En este año ingresa en la Real Academia Española. Vid. Benavides, Ana, 2011, *Gerardo Diego y la Música*, Ediciones Universidad de Cantabria, p. 44.

²¹² Cossío y Martínez-Fortún, 1954, p. 201.

Cuatro años después, en 1960, relata, en el homenaje a Dámaso Alonso, *Notas a Romances*:

volver al Romancero llega a ser una necesidad para quien ha dedicado algo de tiempo a su consideración y goce, y esta publicación de la Real Academia Española ha sido para mí un estímulo de nueva lectura, con la atención presta y el lápiz en la mano.²¹³

En él realiza algunas precisiones sobre los romances que publicó en 1934, como es el caso de *El descendimiento*, así como de la comunicación mantenida con Menéndez Pelayo. Relaciona este romance con Gabriel Lasso de la Vega:

El romance pertenece a la tradición piadosa del romancero, que nunca se ha supuesto muy antigua. La contaminación con el romance atribuido a Lasso de la Vega es evidente. El no estar tales versos más que en la versión dicha inclina a creer que no corresponden a los que los recitadores consideraban como esenciales en el romance. Es probable que la imitación sea del romance popular, hecha por alguien que conocía el romance culto. Es, pues, dato interesante para el estudio de la transmisión de las versiones populares. Pero de ser lo contrario, tendríamos un no menos interesante argumento del aprovechamiento por poetas cultos de los romances populares.²¹⁴

Más adelante nos informa:

Cuando Tomás Maza Solano y yo hacíamos nuestras pesquisas para el Romancero que al fin publicamos dimos, en lugares diversos de la Montaña, con un tema desconocido para nosotros en la tradición oral contemporánea. Yo comuniqué el hallazgo a don Ramón Menéndez Pidal, enviándole copia de la versión más correcta con que habíamos dado, que era de Puente Pumar (Polaciones). Tuvo la amabilidad de contestarme con estas palabras alentadoras: 'Mucho me alegro de la activa recolección que están Vds. Haciendo. Ojalá en varias regiones se hiciese lo mismo; siempre se hallarían curiosas novedades. Una importante es el romance fronterizo que V. me envía y que es rarísimo; no recuerdo tenerlo en mi colección, y es, aparte de su rareza, una versión muy estimable por lo correcta' [carta fechada el 30 de septiembre de 1920]. Se trataba del romance que en nuestra colección lleva el título de Don Manuel Ponce de León.²¹⁵

²¹³ Cossío, 1960, p. 413.

²¹⁴ *Ibíd*em pp. 414-415.

²¹⁵ *Ibíd*em, 1960, pp. 416-417.

En 1960, en su obra *Rutas históricas de la Montaña*, al referirse a su etapa como colector de romances, menciona únicamente, su colecta en el lugar de Santa Olalla, comarca de Liébana²¹⁶.

6. La tradición oral en la postguerra (1939-1955)

El 13 de diciembre de 1938, el Ministro de Interior Ramón Serrano Suñer, funda, por Decreto del Gobierno de la Nación –publicado en el BOE de 16 de diciembre de 1938²¹⁷–, la Organización Nacional de Ciegos (ONC), actual ONCE. Finaliza una práctica secular, la literatura de pliegos de cordel²¹⁸, que coadyuva a la transformación del *modus vivendi* de los recitadores ciegos²¹⁹. Junto a ello, cabe mencionar la actividad desarrollada por las campañas *amateurs* de recogida de romances realizada la Sección Femenina del Frente de Juventudes de FET y de las JONS (1934-1977). En el contexto del régimen franquista, esta institución dedica una parte de su actividad a la campaña de recogida de romances, ricamente ornamentados, para su pública representación en las agrupaciones de Coros y Danzas, con una finalidad pedagógica y propagandística²²⁰, y a su vez como material didáctico para la enseñanza musical. El cancionero resultante de esa actividad, que presta una atención especial a la música, se publicará en el año 1943²²¹. La transcripción musical está profusamente armonizada para potenciar su

²¹⁶ Cossío, 1960, pp. 59-60. y Catalán, 2001, p. 106.

²¹⁷ Fundada el 13 de diciembre de 1938 bajo las siglas ONC, por el Ministro de Interior D. Ramón Serrano Suñer, según Decreto del Gobierno de la Nación. Publicado en el BOE de 16 de diciembre de 1938 n. 169, pp. 2972-2973. Su fundación supone fin a las actividades al romance de ciego y la literatura de cordel.

²¹⁸ Vid. Marco, J. 1977, *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX* (I y II), Madrid, Taurus.

²¹⁹ Los precios del pliego en los siglos XVIII y XIX se encuentran en Marco, 1977, p. 146-147. Por su parte, Jesús Serrano, nos relata, de primera mano, su experiencia: “Cuando llegaba un ciego a Llánaves, iba de casa en casa pidiendo limosna, pues entonces no existía el cupón de la ONCE, y los ciegos no tenían otro medio de subsistir, en cada puerta se paraba y cantaba la copla que traía como novedad. El ama de casa le solía dar de limosna una moneda de cobre de cinco céntimos, a la que popularmente se llamaba una perra chica, o una perrina (...) En las casas más pudientes, o las amas de casa más generosas, le daban una moneda del mismo metal, pero de mayor tamaño, su valor era de diez céntimos de peseta, y se las conocía también con el nombre de perra gorda o perrona, y este último era el precio a que en aquella década de los años veinte vendía cada copla.” Teresa Fernández reseña: “En Lantueno, conseguíamos las coplas principalmente en la feria de Reinosa, donde también las vendían los ciegos, pero no creáis que nos era fácil el comprarlas, hay nueve kilómetros de distancia que había que hacer andando” Cit. Fernández González, Teresa y Serrano Blanco, Jesús, *Mirando al pasado*, Santander, 1991, pp. 87-89.

²²⁰ Atero, 1996, p. 27.

²²¹ En esta edición se identifica un romance infantil: *Mambrú*. Con la clasificación “montañesa” se publica *Cuatro pañuelucos tengo* y *No se va la paloma*. Algunas de las canciones procedentes de

valor artístico. La Regiduría Central de Cultura es la encargada de diseñar el informe que debían acompañar a cada romance colectado. Como consecuencia de todo ello, los estudios de la tradición oral en Cantabria diversifican su interés en función de la tipología de textos orales conservados. El interés divergente se mantiene hasta nuestros días.

En ese contexto, en el año 1939, Miguel Catalán recibe traslado desde el Instituto de Segovia al de Santander. La plaza no será ocupada por el esposo de Jimena, hija de Don Ramón, lo que, en palabras de Diego Catalán, “interesaba a su familia en vista de la accesibilidad de la Biblioteca Menéndez Pelayo”.²²²

6.1. El *Cancionero* de D. Sixto Córdova y Oña

En estas fechas, la recopilación de los textos de la tradición oral en Cantabria vendrá de la mano de un joven que, con dieciséis años, comenzaba sus estudios en el Seminario de Monte Corbán de Santander, el Rvdo. Sr. Doctor D. Sixto Córdova y Oña (1869-1956). Córdova había comenzado su interés por la tradición oral desde su ingreso en el Seminario en 1881 y con más intensidad desde 1899. Entretanto, canta misa en Torrelavega el 1 de octubre de 1893 y se traslada a Ruiloba, desde donde pasará a Toledo para graduarse en 1896 en Teología *nemine discrepante*, y convertirse, durante el verano siguiente, en regente de Solórzano. Combina su labor de catedrático del Instituto Santa Clara de Santander con la docencia, de 1891 a 1905, en el Seminario. Durante estos catorce años imparte Ciencias Naturales, Filosofía, Matemáticas, Historia Eclesiástica, Arqueología, Teología Moral, Sagrada Escritura, Oratoria y Derecho Canónico.

Ante el fundado temor de que se perdieran para siempre en el torbellino de modernología que había contagiado al llamado fin de siglo.²²³

Castilla la Vieja se encuentran reflejadas en las recientes pesquisas de la tradición oral de Cantabria. VV.AA. 1974, *Cancionero popular español*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, pp. 9 y 34.

²²² Catalán, 2001, p. 237.

²²³ Gómez López, 1993, p. 129.

Su nombramiento como párroco de Santa Lucía el 1 de agosto de 1905 le permitirá conocer a un magnífico colaborador y censor de las melodías de su repertorio. Se trata de D. Cándido Alegría Gómez-Oreña (1887-1976), organista de la iglesia de Santa Lucía. Como compositor se dedicó, fundamentalmente, a la música religiosa, destacando la creación del himno a la Virgen Bien Aparecida, patrona de Cantabria, y al terreno sinfónico, dentro de los postulados del nacionalismo regionalista, orquestando *La Montañesa*, de su amigo Manuel de Falla (1876-1946). En su doble faceta de compositor y folklorista, es posible atisbar los retoques a los que fueron sometidas las melodías. Además, las obras estuvieron sujetas a terceros:

muy favorecido y estimulado por sacerdotes, maestros, alcaldes, músicos y amigos, que me proporcionaban cancionistas, piteros, coplas, archivos y cuantas facilidades hallaban a mano.²²⁴

Si bien es posible que se conocieran desde 1905, no será hasta 1913 cuando la colaboración entre ambos se estreche. A partir de este momento colaborará con Rafael Sáez de Adana. En esta fecha regresa a España a causa del fallecimiento de su padre a quien sustituirá como organista titular de la Iglesia de Santa Lucía. Con anterioridad había estudiado en la Escuela Superior de Música de París y ejercido como profesor en la Universidad Pontificia de Comillas, ingresando en 1910 en la *Schola Cantorum* de París. Fruto del trabajo conjunto con Cándido Alegría será la publicación de cuatro volúmenes²²⁵, que verán la luz un cuarto de siglo después, y su nombramiento como Colaborador Honorario²²⁶ por el Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), a propuesta del Instituto Español de Musicología de Barcelona. Asimismo, obtiene el Premio Folklore del Ateneo de Santander en 1922 por su labor de recogida de textos de la tradición oral. Jesús Pindado Uslé narra las vicisitudes recopilatorias de Córdoba:

²²⁴ *Ibíd.*

²²⁵ Córdoba y Oña, (1948), *Cancionero infantil español*, Libro I, Diputación Provincial de Santander, Santander; *Ibíd.*, (1950), *Cantos de labores y rondas*, Libro II, Diputación Provincial de Santander, Santander; *Ibíd.*, (1952), *Cantos romeros, marineros, de quintos, nupciales de cuna*, Diputación Provincial de Santander, Santander; *Ibíd.*, (1955), *Marzas, picayos, bailes, danzas, romances y cantos religiosos*, Libro IV, Diputación Provincial de Santander, Santander.

²²⁶ Córdoba, 1955.

Iba a los pueblos don Sixto, se valía de estipendios, de la mediación de los curas y maestros para acercarse a las gentes grandes y chicas recogiendo canciones que, con un papel de música que llevaba en el bolsillo, pasaba al pentagrama. Cándido Alegría dirá que esta obra, con el tiempo, tendría tanta importancia como las obras de Amós de Escalante o Pereda.²²⁷

La conflagración bélica interrumpe temporalmente el proceso. Durante el primer verano de la contienda civil don Sixto se encuentra veraneando en el pueblo de La Gándara. El 10 de septiembre de 1936 ingresa en la cárcel de Santander²²⁸.

Finalmente, en el año 1948, ve la luz el que será el primer volumen de una colección de manifestaciones de la tradición oral dedicada, en esta ocasión, al *Cancionero Infantil Español*. En este momento, proliferan las recopilaciones con el afán de reconstruir el cancionero cantado por niños, y, junto a los cuatrocientos veintitrés textos, se encuentran numerosos romances. Esta obra sirvió para ganarse el reconocimiento de personalidades destacadas del ámbito cultural a nivel nacional e internacional²²⁹. Aportaba la transcripción musical pero no incluía información metodológica sobre los informantes y el espacio en el que eran recogidos. Así, de los dieciocho textos romancísticos que se publican en este primer volumen, sólo uno se encuentra espacialmente identificado en la capital de la provincia. Los romances se corresponden con versiones, entre otras²³⁰, del romance *Delgadina* (a.a). El interés de Córdova por la melodía con la que estos textos se cantaban, de las que incluye transcripción musical, podría explicar que la recopilación de tres de las cinco versiones, incluyeran únicamente los primeros hemistiquios.

Por la belleza y universalidad del romance *Delgadina* se ha tomado cinco variantes. Sirvan también como muestra de transformación infantil en la música y en la letra.²³¹

²²⁷ Pidando Uslé, 2002, en VVAA, *Enciclopedia de Cantabria*, Santander.

²²⁸ Este año publicaba Córdova y Oña, 1936, *Catálogo del archivo del antiguo Monasterio de Jerónimos de Santa Catalina de Monte Corbán*, Santander.

²²⁹ Córdova, 1995.

²³⁰ Si bien mencionadas con otro título, se encuentran, *Cautiva*, *Doncella Guerrera*, *Esposa Infiel*, *Tres Cautivas*, *Virgen Pura* y *Viuda Fiel*.

²³¹ En Córdova y Oña, 1948, p. 201. Aparece como quinta versión.

Uno de los fragmentos es:

Un rey tenía tres hijas, Y la más chiquirritita	más hermosas que oro y plata Delgadina se llamaba. ²³²
--	--

Otro:

Un padre tenía tres hijas que con el rengue, rengue; que con el zapatito blanco,	más hermosas que la plata; que con el rengue, rengue, ranga; que con la media colorada. ²³³
--	--

O el fragmento:

Un rey tenía tres hijas un día estando a la mesa,	más hermosas que oro, oro y plata, su padre la remiraba. ²³⁴
--	--

y, finalmente,

Un padre tuvo tres hijas, la más pequeña de todas, Aunque era la más bonita y una tarde en el verano	y él era un labrador; se llamaba Mariflor. la primera a la labor, a segar trigo marchó. ²³⁵
---	---

Con ellas, publica otras dos versiones íntegras, sólo una de ellas ubicada en Santander. Y realiza la siguiente anotación:

Las niñas cantan todo el romance y, al decir del estribillo “que con el regue... etcétera”, ponen las manos en la cintura y hacen que bailan. Cada dos versos, repiten el estribillo. El romance de Degadina se halla muy extendido en la Montaña. Los adultos le cantan con doce letrillas distintas. Véase en *Romancero Popular de la Montaña* por Cossío y Maza Solano, Santander, 1932.²³⁶

²³² Versión *sine loci*, recogida en algún punto de la provincia de Cantabria, entonces, Santander. Aparece bajo el título “Un rey tenía tres hijas.- Delgadina”. Incorpora la transcripción musical. Aparece como segunda versión. En Córdova y Oña, 1948, n. 199, p. 198.

²³³ Versión *sine loci*. Aparece como la versión 200. En las anotaciones figura: “ponen las manos en la cintura y hacen que bailan. Cada dos versos repiten el estribillo. El romance de *Delgadina* se halla muy extendido en la Montaña. Los adultos le cantan con doce letrillas distintas”. Aquí refiere la obra *Romancero Popular de la Montaña*. Véase Córdova y Oña, 1948, p. 199.

²³⁴ Esta es la versión de Santander. Aparece bajo el título *Un Rey moro tenía tres hijas.- Delgadina*. Aparece como la cuarta versión con el núm 201. Véase Córdova y Oña, 1948, p. 200.

²³⁵ Versión *sine loci*. Aparece bajo el título *Un padre tuvo tres hijas.-Delgadina*. Es la quinta versión con el núm 202. En nota a pie el colector señala: “Sigue el romance. Por la belleza y universalidad del romance Delgadina se ha tomado cinco variantes. Sirvan también como muestra de transformación infantil en la música y en la letra”. Véase Córdova y Oña, 1948, p. 201.

²³⁶ En Córdova y Oña, 1948, n. 200, pp. 199.

La introducción a su segundo volumen, *Cancionero popular de la Montaña, libro II: cantos de labores y rondas*, nos informa sobre los mecanismos de recopilación. Dice así:

Incesantemente he dedicado en adelante mis vacaciones, durante sesenta años, a recorrer todos los pueblos, aún los más apartados e incómodos, muy favorecido y estimulado por los sacerdotes, maestros, alcaldes, músicos y amigos que me proporcionaban con placer los cancionistas, piteros, coplas, archivos y cuantas facilidades hallaban a mano.²³⁷

Los 405 textos que componen estas páginas, se clasifican en 13 grupos, en los que subyace la división sexual del trabajo que determina al agente intérprete y que informan del contexto-sociocultural en el que son interpretados. De todos ellos, el 16,3% se localizan en las comarcas del sur de Cantabria. Concretamente, de este índice porcentual, el 68% proceden de Campoo, el 21 % de Liébana y el 11% de Polaciones. En este sentido, no debe olvidarse el hecho de que estas canciones se encuentran acompañadas por melodías, y que es precisamente, en tierras campurrianas, donde más textos musicales se recogen. La aportación de estas comarcas es significativa en las canciones de siega, de carreteros de la hila y la deshoja, en los cantos de rondas (canciones colectivas de hombres), y en las canciones indistintas de hombre y mujer, con unos porcentajes del total del 37,5%, 36,84%, 29,41%, 25% y 16,67%, respectivamente. Para el resto de los temas la aportación es inferior al 16,3 %. Los cantos de siega y ronda colectivas de hombres proceden de la comarca de Campoo.

Y en *Cantos romeros, marineros, de quintos, nupciales y de cuna*, su tercer volumen²³⁸, publicado en 1952, atiende a la conexión y semejanza de la música tradicional montañesa, y de modo especial, de los romances, con la *Ite, missa est*. Concretamente, relaciona esta melodía eclesiástica con la tonada de *La dama y el pastor* (estrof 0191). Contiene 385 canciones. La aportación de las comarcas del sur de Cantabria constituye el 15,18% del total, de los que el 86,53% proceden de la comarca campurriana. El 66% de los cantos que recoge Córdova se refieren a los

²³⁷ Córdova y Oña, 1950.

²³⁸ Córdova y Oña, 1952.

cantos de romería, en la que el mayor repertorio temático se corresponde con las comarcas del sur. Cabe destacar la aportación a los cantos nupciales, que constituyen un 42,85% del total.

En 1955, publica el cuarto y último volumen, que dedicaba al Romancero: *Cancionero popular de la provincia de Santander. Marzas, picayos, bailes, danzas, romances y cantos religiosos*. En él se incluyen trescientos sesenta y ocho cantos; una gran parte romances, de entre un total superior a 2500 textos recopilados de la tradición oral. En el prólogo de esta obra señala: “¡Cuántas canciones montañesas he retocado en mi larga vida!”²³⁹. En este volumen se encuentran los ocho hemistiquios del romance *Tamar* (a.a) que ubica en Polientes.

Un hijo tenía el rey	que don Flores se llamaba,
éste tal se enamoró	de Alamar, su propia hermana.
Tanto le rindió el amor	que cayó malo en la cama.
Iban señores a verle	y, entre ellos, iba su hermana. ²⁴⁰

Su obra será reeditada en el año 1980 por la Diputación Provincial de Santander. La clasificación de los cantos recopilados sigue una perspectiva *emic*; es decir, según la clasificación dada por los propios informantes. En su recopilación observamos cómo las frases musicales acompañan los *incipits* de sus textos orales. En este volumen señala la procedencia de algunos textos romancísticos, destacándose para la comarca campurriana, los lugares de Lantueno en Santiurde de Reinosa, y en Valderredible, Polientes y Rocamundo.

Los textos presentados por Córdova evidencian la prolífica tradición oral cántabra. La principal aportación de las comarcas suroccidentales son al Romancero. De este espacio geográfico recopila 29 de los 34 romances. Salvo tres de las aportaciones, el resto procede de la comarca campurriana. Concretamente, de Valderredible. Debido a su interés por los aspectos musicales, recopila los primeros versos de los romances coincidentes con la frase musical. Los textos son titulados por su íncipit. En nueve ocasiones remite a los textos publicados por

²³⁹ Córdova y Oña, 1955, p. 21.

²⁴⁰ Se trata de un fragmento ubicado en Polientes (ay. Valderredible). Incluido con el núm 271. En Córdova y Oña, 1952, *Cancionero popular de la Montaña*, Libro IV, p. 356.

Cossío y Maza Solano para que la frase melódica sea completada por su texto. En dos ocasiones remite al autor de la letra compuesta hacia 1890 y que, posiblemente, se sirviera de una melodía romancística ya existente. Reconoce las influencias geográficas de muchos de estos cantos recopilados en Cantabria y describe con detalle el juego del que en ocasiones estos cantos iban acompañados. En relación a los romances realiza las siguientes precisiones:

los romances castellanos están sacados en gran parte de los libros eclesiásticos, los Proverbios y el Eclesiastés. (...) Estas primicias de la poesía popular van desapareciendo de la Montaña desde el siglo XIX, y quedan ya unos pocos romances religiosos que se cantan en los templos o se rezan en las casas a modo de oraciones, particularmente, en Valderredible, Campoo y Liébana. (...) La música de los romances nunca interesó al pueblo tanto como la letra, porque prefiere su narración a la música, ya que la canción distrae del asunto y cansa con su repetición igualada. Sin embargo, no es perfecto un romance si no lleva su propio canto, que le da la sangre y el aire.

Citando a Gonzalo Castrillo añade:

El alma musical del romance verdaderamente popular sirve de levadura a casi todas las canciones eruditas y populares, y así nacen los cantos de cuna romanceados, pastorelas, albadas, serenatas, endechas, epitalamios, canciones campestres y de oficios, mayas, marzas, oraciones de ciegos, pregones y tonadas de corro, etc., en una palabra, todas las canciones populares de nuestra patria.²⁴¹

En este contexto, la revista *Altamira*, que había dejado de publicarse en 1936, reaparecerá en 1945. Se incorpora al patronato José María Cuadrado, de CSIC. La Excma. Diputación de Santander nombra al CEM Cronista de la Provincia, comprometiéndose con acuerdo económico. Recibe tres años después el Premio Nacional Virgen del Carmen. En 1945 se crea por Decreto la UIMP, de la que Ciriaco Pérez Bustamante es rector. Tal y como se señala en la *Crónica del Centenario que la Biblioteca Menéndez Pelayo dedica a Miguel Artigas y Enrique Sánchez*, se indica que en 1932 se dejan de celebrar los cursos para extranjeros organizados por esta sociedad. Con la República, los cursos comienzan a organizarse en el Palacio de la Magdalena, Universidad de la Magdalena y futura UIMP. La UIMP creará una

²⁴¹ Córdova y Oña, 1955: 341-342

Escuela de Antropología bajo el nombre de Escuela de Antropología “Julio Caro Baroja”, que será dirigida por Carmelo Lisón Tolosana. El antropólogo Julio Caro Baroja abrirá en España de una manera definitiva los trabajos antropológicos del Romancero con la publicación en 1966 y 1967, respectivamente, de las obras *Romances de ciego (Antología)* y *Ensayo de la literatura del cordel*. Un año antes, en 1965 se publica en la revista *Annales* un artículo de Paulo de Carvalho-Neto en la que se emplea el método comparativo en el análisis de la tradición oral. Y, precisamente, el año 1966 será fecha en la que se ponga en marcha el Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sainz, y abra sus puertas el Museo de Etnografía de Cantabria, que no contempla los aspectos inmateriales de la cultura popular. Al año siguiente, en 1967, Pedro de Escalante funda la Institución Cultural de Cantabria a iniciativa de la Diputación Provincial de Santander, recogiendo el interés manifestado por Menéndez Pelayo de crear un organismo dedicado al estudio de Cantabria. Aglutina, entre otros, el CEM y el recién creado Instituto de Etnografía y Folklore “Hoyos Sainz” bajo la presidencia de Joaquín González Echegaray, quien iniciará en 1969 una publicación propia bajo el título *Revista de Etnografía y Folklore Hoyos Sainz*. En la actualidad, la ICC forma parte de la Consejería de Cultura, Educación y Deporte General de Cultura. Asimismo, esta década es testigo de la transformación investigadora desarrollada por el movimiento Nueva Historia Francesa. Este es el momento en el que se acentúa la relación entre antropología e historia. De un lado, la comprensión holística del ser humano y, del otro, la perspectiva diacrónica. En este momento se dan los impulsos necesarios para las formulaciones de una Historia oral. Se presta atención a los protagonistas anónimos y reales de la historia, que constituyen una inmensa mayoría, frente a la historia canónica de las fuentes escritas, acercándonos a la historia privada de la colectividad. La historia oral es una gran fuente de información²⁴² que, de otro modo, resultaría inaccesible. En 1938 y, de nuevo por Miguel Artigas, se recuperan los cursos para extranjeros del Ministerio de Educación Nacional, bajo el Patronato de la SMP. Como relata Nieves Hoyos Sancho:

²⁴² Vid. Bloch, 1980, pp. 85-86.

En los Cursos de Verano para Extranjeros, que se celebraban en Santander antes de que su gran crecimiento los convirtiese en Universidad Internacional, Maza Solano era el encargado de dar unas lecciones sobre folklore.²⁴³

7. Diego Catalán y el estudio del *Romancero de Cantabria*

El 18 de agosto de 1946, Álvaro Galmés y Diego Catalán –nieto de Menéndez Pidal- retoman las investigaciones en Cantabria²⁴⁴, en donde entablarían contacto con Cossío²⁴⁵, iniciando la recogida de romances en Potes²⁴⁶. El 22 de agosto de 1948, de nuevo, camino de Liébana y Polaciones (Puente Pumar, Uznayo, Lombraña), pasan por Quintanilla, Tudanca, donde visitan a Cossío. Por la carta fechada en este día²⁴⁷, se desprende que el lugar de recogida de Cossío en Polaciones fue, fundamentalmente, Puente Pumar: “De Puente Pumar son todos los buenos romances que ha recogido Cossío en Santander”.

De La Laguna, donde “encuentran los mejores romances de toda España”²⁴⁸, pasan a Lombraña para llegar a Valdeprado, en la comarca de Liébana, junto a Avellanedo, Pesaguero y, de nuevo, Potes. En definitiva, este hallazgo supuso un acicate para la publicación de posteriores estudios²⁴⁹:

La tradición de Polaciones es maravillosa, debe colocársela en el primer puesto de la española. Esto explica el que haya sido esta la recolección de más categoría que hemos hecho hasta ahora: en 80 versiones recogidas, hay 45 romances distintos. (...) Y esos 45 de qué categoría (...) Casi no recogimos ninguno de los corrientes que salían en otras colecciones (...).²⁵⁰

²⁴³ Hoyos Sánchez, 1985, p. 292.

²⁴⁴ Catalán 2001, p. 301-307.

²⁴⁵ Catalán, 2001, p. 303.

²⁴⁶ Diego Catalán ser refiere Al conde lo llevan preso, *Gerineldo*, *Conde Niño*, *Condesita*, *Celos y honra*, *Apostadas tengo, madre*, *Mataste a un caballero con las armas que traía*, *Una fatal ocasión* y *Virgen romera*, *Don Bueso*, *Narboluca*, *Melchor y Lorenza*, *Conde Dirlos*.

²⁴⁷ Catalán, 2001, p. 304.

²⁴⁸ Ibídem. El propio J. A. Cid señala la encuesta: “extraordinariamente productiva en el hallazgo de romances infrecuentes o, incluso, desconocidos hasta el momento Cid, 1991, p. 116. Gomarín, 1997, p. XXXI.

²⁴⁹ Vid. Catalán, 2001, p. 307.

²⁵⁰ Así lo expresa el propio Diego Catalán. Catalán, 2001, p. 305.

El 13 de marzo de 1954, por Orden Ministerial se crea el Seminario Menéndez Pidal en la Universidad Complutense de Madrid²⁵¹. Un año antes, en 1953, se publica la obra *Romancero Hispánico*, que será el prelude de la serie formada por doce volúmenes titulada *Romancero Tradicional de las Lenguas Hispánicas* (hispano-portugués-americano y sefardí RTLH) que terminará de ver la luz tres años más tarde, en 1957. En ellos se editan recopilaciones romancísticas de la tradición oral y las primeras impresiones en pliegos sueltos correspondientes a los ámbitos donde pervive el Romancero, dedicándose temáticamente cada volumen a un romance concreto.

La actividad recopilatoria desde Cantabria, junto a la desarrollada por el SMP tiene como nodo al etnógrafo Fernando Gomarín Guirado²⁵². Colaborador de Diego Catalán, en el año 1950 recopila cinco versiones romancísticas²⁵³ interpretadas por María Gómez González, en el lugar del Fontecha (ayuntamiento de Campoo de Enmedio). Posteriormente, en el año 1976²⁵⁴, con motivo del XL Aniversario del Centro de Estudios Montañeses, publica *Un Romance con fondo de fábula*. Se trata del Romance de *La Garduña* recogido en Soto (ayuntamiento de la Hermandad de Campoo de Suso), narrado por Martina la de la Varga y recopilado por Justo Martínez González, que empleó un magnetófono para su posterior transcripción. En el año 1997, Gomarín publica *Romancerillo cántabro*, donde recoge una versión de diversos romances recogidos por él mismo tres décadas antes.

En este mismo año, desde la Comisión Año Santo Jubilar del Arciprestazgo de Liébana se publica la recopilación que los sacerdotes Alejandro Sánchez y José Manuel Gutiérrez realizan bajo el título *Cantos navideños del ramo y aguinaldos en*

²⁵¹ Orden Ministerial de 13 de marzo de 1954 (BOE 16 de abril de 1954). Catalán, 2001, p. 334.

²⁵² Es el Director Fundador del Aula de Etnografía de la UC, y Presidente de la Fundación Centro de Documentación Etnográfica de Cantabria, Director de Cuadernos de Trasmiera, Asesor de la Comisión de Patrimonio Cultural del Gobierno de Cantabria, Miembro del Centro de Estudios Montañeses (CSIC), del Instituto de Estudios Marítimos Juan de la Cosa (Santander), de la Asociación Española de Etnografía y Folklore, de la Asociación Española de Musicología, del Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sáinz, del Instituto de Estudios Agropecuarios (CSIC), y de la Fundación Oso Pardo, Director Científico del Museo de las Comarcas de Cantabria

²⁵³ Se trata de las versiones de *Condesita*, *Delgadina*, *Esposa Infiel*, *Gerineldo* y *Marbuena*, publicadas veintinueve años después

²⁵⁴ Al año siguiente, recoge una nueva versión del romance *Casadina* en Santa Eulalia, Polaciones.

Liébana. Los textos se agrupan en Cánticos del ramo, Cánticos de Mandamientos y Cánticos de Sacramentos para, después, clasificarlos por ayuntamientos y lugares. La contribución musical, dos años después, vendrá de la mano de César de la Campa bajo el patrocinio de la Asociación Año Jubilar Lebaniego. Conforman un total de 105 textos que evidencia la extraordinaria pervivencia de determinadas manifestaciones de la tradición oral. Su análisis estadístico aporta una extraordinaria información sobre la presencia y difusión de la tradición oral, en particular, y la cultura inmaterial, en general. Así, señala la notable extensión en la comarca de los Cánticos de mandamientos que representan el 60% de las versiones y que como apuntan los colectores “se recordaba de memoria”²⁵⁵. En ocasiones, un mismo intérprete es capaz de interpretar más de una versión musical distinta de la de su lugar ya sea de su municipio o del próximo. Evidentemente, los contactos humanos no entienden de divisiones administrativas y la proximidad entre los pueblos favorecía el contacto entre los individuos y, en este caso, el aprendizaje de versiones que, en todo caso, se consideran específicas de cada lugar.

Analizando de forma concreta cada uno de los cantos observamos que los Cánticos del Ramo suponen el 30% del total. El 21 % de los textos se fundamentan en los Cuadernos Parroquiales cuyo índice de utilización supera al de intérpretes masculinos. El 69% recae sobre las mujeres. En este sentido, no debe olvidarse que la forma tradicional de ejecución del Ramo de Navidad incidía sobre las mayordomas de las iglesias. Este hecho, probablemente, influyó en su conservación en las iglesias mediante los Cuadernos parroquiales, ya que este medio de transmisión supone el 21% de las versiones, frente a un 10% de versiones interpretadas por hombres. Los espacios representados en esta selección se corresponden con Vega de Liébana con el 34% de la selección (11 textos), Cabezón de Liébana con el 28% (9 textos), Camaleño con el 19% (6 textos), Cillorigo-Castro con un 16% (5 textos) y Pesaguero con un 3% del total (un texto). Estos municipios permiten observar un comportamiento diverso sobre los actuales mecanismos de conservación, transmisión y mantenimiento de la tradición oral. De esta forma, además de la importancia que cobra la existencia de

²⁵⁵ Sánchez, y Gutiérrez, 1999, p. 9.

los cuadernos parroquiales, especialmente significativos en Vega de Liébana, encontramos un tipo de intérprete distinto. Así, esta particular manifestación oral se encuentra prácticamente desaparecida en Pesaguero y sólo conservada mediante documentos escritos. Mientras, en los restantes municipios la recopilación se sustenta en la memoria de los individuos. Los intérpretes, tal y como apuntábamos arriba, son fundamentalmente mujeres apreciándose una leve presencia masculina que en ningún caso supera el 20% de las interpretaciones de Cillorigo-Castro y que se evidencia inexistente en Vega de Liébana.

Otro de los grupos presentados en esta publicación es la de los Cánticos de Mandamientos; los textos hallados más abundantes con un 60% del total que se concretan en 62 melodías. Es significativo el escaso empleo de cuadernos parroquiales y el equilibrio existente en el género de los intérpretes. Teniendo en cuenta que el Cántico de Mandamiento era interpretado principalmente por los varones, sigue siendo importante el grupo de mujeres. De esta forma, el 48% de los textos fueron recopilados por un intérprete masculino, el 45% por intérpretes femeninas y un 7% se recogió de los Cuadernos parroquiales. Se observa un equilibrio en las versiones recopiladas por cada municipio. Es de reseñar el caso de Potes por las dificultades de recolecta que presentan las capitales comarcales en relación a la densidad de población y al estilo de vida. En este sentido, Potes presenta un caso similar a Reinosa. De esta forma, se recopilaron 16 versiones en Cabezón de Liébana. En Camaleño, Cillorigo-Castro y Vega de Liébana, 12 versiones respectivamente. Y versiones en Pesaguero frente a una única versión en el partido judicial de la comarca, Potes.

El análisis comparativo de municipios constata la proporción de género para los municipios en los que los textos recopilados son más numerosos. Es el caso de Cabezón de Liébana, Camaleño y Cillorigo-Castro. La presencia femenina llega a ser nula en Pesaguero. El caso de Vega de Liébana altera el porcentaje general que aumenta para el caso de las mujeres y para el número de versión colectadas por medio de cuadernos parroquiales. Estas dos circunscripciones territoriales, junto con Potes, presentan magnitudes bajas de transmisiones. Finalmente, los Cánticos de Sacramentos han sido interpretados por un 66% de

mujeres. El 17% fueron leídos de los cuadernos parroquiales e ilustrado por hombres, respectivamente. En definitiva, el trabajo de Alejandro Sánchez y José Manuel Gutiérrez comprendió cinco municipios de la comarca lebaniega. Se centraron en tres tipos de la tradición oral: Cantos del ramo, Cánticos de Mandamientos y Cánticos de Sacramentos. Este trabajo, tal y como señalábamos arriba, se amplía con la edición de las transcripciones musicales. El transcriptor es César de la Campa.

Otro de sus atractivos radica en el establecimiento de “familias” en los que estos tres tipos de cantos pueden agruparse atendiendo a la música y al texto²⁵⁶. La clasificación atiende a los Cánticos del Ramo y a los Cánticos de los Mandamientos. Los Cánticos de Sacramentos quedan fuera debido a que “cantaban unos años los mandamientos y otros los sacramentos”²⁵⁷. De especial interés resulta el análisis de los Cánticos del Ramo. Alejandro Sánchez y José Manuel Gutiérrez distinguen tres familias y un conjunto de lugares con textos independientes entre sí que se muestra como mayoritario, lo que evidencia una mayor riqueza músico-textual de estos cantos. De esta forma, se observa un 43% de melodías independientes, y tres grandes familias. La denominada Familia A representa el 29%, la Familia B, el 17% y la Familia C, el 11% de las versiones del Ramo. La distribución por municipios testimonia que si bien el grupo de textos independientes se despliega por toda la comarca, existe una cierta concentración en Cabezón de Liébana y Pesaguero, donde se encuentra un 27% de las versiones respectivamente. Cillorigo-Castro se representa con un 20% y en un 13% los municipios de Vega de Liébana y Camaleño. El grupo denominado ‘Familia A’ comprende el espacio de Vega de Liébana manifestando una mayor homogeneidad interpretativa ya que alcanza el 70% de las versiones frente al 20% de Cillorigo-Castro y el 10% de Camaleño. Esta situación permitiría analizar las posibles conexiones con los territorios castellano-leoneses. Esta circunstancia se repite en Cabezón de Liébana que representa con un 83% de las versiones del grupo ‘Familia B’, frente al 17% de Camaleño. Ambos casos permiten aventurar la existencia de focos de transmisión a partir de los datos porcentuales. El grupo ‘Familia C’ se muestra poco representativo si bien se

²⁵⁶ *Ibídem.*, pp. 12 y 121.

²⁵⁷ *Ibídem.*, p. 12.

localiza en Camaleño y Vega de Liébana ya que supone el 11% de las versiones, compartiendo ambas un 50% de las mismas. En los Cánticos de Mandamientos se observa una mayor heterogeneidad grupal al concluirse la existencia de seis grupos definidos y un grupo de textos independientes.

No obstante una observación más minuciosa apunta a la existencia de un grupo mayoritario. Es el que constituye el grupo “Familia A”. Representa el 56% de los textos. Se encuentra especialmente representado en todos los municipios salvo en Potes y en la Vega de Liébana, con un 3% y un 11% respectivamente. En Cabezón de Liébana representa el 26% de los textos. En Pesaguero el 23%, en Camaleño el 20% y en Cillorigo-Castro el 11%. Le sigue en importancia el grupo “Familia C” con 18% del total. Ahora bien, su presencia se constata en fundamentalmente en Cabezón de Liébana donde representa el 46% de las versiones y en Cillorigo-Castro se testimonia el 36%. En Vega de Liébana y Camaleño constituyen el 9% . El grupo “Familia B” se encuentra difundido especialmente en Vega de Liébana con un 66% de las versiones. Para Camaleño y Cillorigo-Castro representa el 17% de las mismas. Las versiones independientes se ubican en Camaleño que constituyen un 40% de las versiones. En Pesaguero, Cabezón de Liébana y Cillorigo-Castro, el 20%, respectivamente. Por su parte, la “Familia E” se localiza en Vega de Liébana y Camaleño con un 50% de las versiones respectivamente, lo que limita la definición de un foco de difusión en un municipio concreto. Los restantes grupos músico-textuales se presentan de forma más homogénea en la medida en la que su ámbito de localización se emplaza en municipios concretos. Es el caso de los grupos “Familia D” y “Familia F”. El 100% de las versiones se restringe a los municipios de Vega de Liébana y Cabezón de Liébana respectivamente. En definitiva, podemos observar cuál de las tonadas es la más habitual en cada uno de los municipios. Este dato puede aportar luz sobre la influencia de la melodía en otros textos de la tradición oral.

El 17 de octubre de 1975 se imprimen tres versiones romancísticas procedentes de Cillorigo-Castro y Polaciones²⁵⁸. Destacamos la versión del romance *Delgadina* (a.a) procedente de Fontecha (ay. Campoo de Enmedio). Fue

²⁵⁸ Se corresponden con versiones de los romances *Condesita*, *Gerineldo* y *Condesita y Casadina*.

cantada por María Gómez González, quien, por entonces, contaba con 50 años. La versión tenía una extensión de 114 hemistiquios y fue recogida por Gomarín entre noviembre y enero de 1970. El 8 de enero de 1982²⁵⁹, el músico campurriano Tomás Macho Gómez encuestó, de nuevo a la informante, quien interpretó 80 hemistiquios del romance.

8. AIER: Archivo Internacional Electrónico del Romancero

Dos años más tarde, en 1977 Diego Catalán acompañado de Flor Salazar vuelve a Cantabria, concretamente a Potes, gracias a la financiación del proyecto *Description, Editing and Analysis of the Pan-Hispanic Romancero* (DEAPHR)²⁶⁰, con el fin de recoger romances en Liébana y Polaciones, en el contexto de un proyecto más ambicioso por el que se realiza la primera encuesta colectiva del Seminario Menéndez Pidal, al tiempo que se crea el “Archivo Internacional Electrónico del Romancero” (AIER 1 y 2), bajo su misma dirección. Fruto de esta investigación es la publicación de la serie *Encuesta Norte-1977 del Seminario Menéndez Pidal. Voces nuevas del romancero castellano-leonés*, a cargo de Suzane H. Petersen en 1982. Esta encuesta estuvo patrocinada por el Comité Conjunto Hispano Norteamericano para la Cooperación Cultural y Educativa.

Se desarrolla entre los días 9 y 28 del mes de julio del año 1977. Fue dirigida por Diego Catalán y tuvo como profesores ayudantes a Jesús Antonio Cid, Flor de María Salazar, y Ana Valenciano, pertenecientes a la Cátedra-Seminario Menéndez Pidal (CSMP) de la Universidad Complutense de Madrid, y a Paloma Montero, colaboradora de esta cátedra. Interesó al *Center for Iberian and Latin American Studies* (CILAS) de la Universidad de California, acudiendo como entrevistadores Teresa Catarella, Thomas Lewis, Madeline Shutherland y Jane Aiko Yokoyama. Otros colaboradores fueron José Manuel Cela, Javier Catalán, Alicia Gutiérrez del Arroyo y Franz Fusseder²⁶¹. A partir de este momento, y en los años

²⁵⁹ La versión ha sido recientemente, 2009, publicada por Fraile Gil, José Manuel, 2009, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., núm. 420, p. 557.

²⁶⁰ Gomarín, 1997, p. IX y Catalán, 2001, p. 447.

²⁶¹ Petersen, 1982, p. XVIII.

sucesivos se llevan a cabo: la Encuesta CSMP Sur -1978, Encuesta CSMP Norte-1979, Encuesta CSMP Norte.1980, y la Encuesta CSMP Norte-1981.²⁶² Se incorpora para estos estudios las innovaciones informáticas para facilitar el manejo y trabajo del *Romancero*.

Instalados inicialmente en Potes (Liébana), ‘recorrimos, en excursiones radicales, el reducto occidental de la provincia de Santander formado por los valles de Cabuérniga, Polaciones y Liébana, en las estribaciones de los picos de Europa. (...) En mi caso, acompañado de Flor Salazar, inicié la encuesta por el lugar donde treinta años antes había encontrado más viva la tradición: Uznayo, en Polaciones.²⁶³

Teresa Catarrella y Ana Valenciano iniciaron la encuesta en Tresabuela²⁶⁴, donde encontraron extraordinarias muestras del romance *Valdovinos*. En el informe presentado en julio de 1977 al “Comité Conjunto Hispanoamericano para Asuntos Educativo y Culturales”, se presenta la recopilación en veinticuatro lugares de Cantabria²⁶⁵, correspondientes a diez municipios²⁶⁶ que conforman las comarcas sudoccidentales de Cantabria, obteniéndose ciento noventa y seis versiones de romances.²⁶⁷

La puesta en relación de estas aportaciones con el total de versiones publicadas en los dos volúmenes permite observar la extensión, el gusto, el grado de aceptación de un determinado romance así como su relación con la temática y la relevancia del género y edad del informante, incluida en la metodología del trabajo de campo de la encuesta.

En términos generales, los textos recopilados en las comarcas cántabras se incardinan en el Romancero tradicional, el Romancero Vulgar: narraciones tardía popularizadas, y, por último, el Romancero “de cordel” (romances y narraciones afines aprendidos en impresiones modernas). Estos tres grupos se corresponden

²⁶² Ibídem.

²⁶³ Catalán, 2001, p. 448-449.

²⁶⁴ Salazar, y Valenciano, 1979, p. 374.

²⁶⁵ Catalán, 2001, p. 456.

²⁶⁶ Los diez municipios que se estudian, a saber, Bareyo, Cillorigo-Castro, La Vega de Liébana, Lomeña, Los Tojos, Luená, Pesaguero, Piélagos, Polaciones, San Vicente de la Barquera.

²⁶⁷ De ellos, el 62% proceden de Polaciones frente a un 38% de Liébana.

con 154 romances de los que 67 de ellos se encuentran en Cantabria. Si bien existe un notable número de romances que no se dan en la geografía castellano-leonesa, es preciso señalar aquellos en los que las aportaciones de Cantabria, constituyen las únicas muestras presentadas. Ahora bien no debemos olvidar que el tipo de romance en el que esto sucede es un hecho diferencial, que indica las aportaciones al romancero tradicional del romance de cordel o romance vulgar. La mayor representatividad romancística se alcanza con los romances tradicionales de temática: “conquista amorosa” y “sobre la mujer en la estructura familiar”. Las aportaciones al romancero vulgar y al romancero de cordel son menores. En Liébana, la aportación mayor se realiza a la temática “conquista amorosa” (destacan los romances *Rico Franco* y *La apuesta ganada*) es superior a la de Polaciones y significativa en “sobre la mujer en la estructura familiar”, superando en número a las versiones purriegas de *Tamar* y *Delgadina*. Como se ha destacado en las líneas precedentes, la aportación de Liébana a la edición del texto es menor. En este sentido, apuntamos la ausencia de textos correspondientes a la temática “de contenido religioso”, “de historia contemporánea”, “en metro de romance”, “religiosos”, y “referente histórico francés”.

El 87 % de los textos fueron interpretados por mujeres. Más de la mitad de las versiones, el 56% proceden del valle de Polaciones aportadas por una veintena de mujeres que, en al menos tres casos, llegaron a interpretar once versiones cada una. El abanico generacional es muy amplio, ya que, algunas de las intérpretes nacieron en la última década del siglo XX, y, otras, incluso, en la década de 1970. El año de nacimiento de los varones oscila entre 1912 y 1930. En Liébana la aportación masculina es mayor que en Polaciones. Entre su preferencia temática se encuentra preferentemente el tema de la “conquista amorosa”, y en menor medida, “profanos”, “sobre la mujer en la estructura familiar, en “octosílabo estrófico”, “asuntos varios”, de “Historia Contemporánea”, y de “referente histórico francés”. La mayor aportación de versiones realizada por un solo intérprete no superaba las cinco versiones. Con semejante proceso al caso masculino, la temática de las versiones refleja el universo mental femenino, ya que el 54% de los textos se refieren, por este orden, a la “la mujer en la estructura familiar” y “la conquista amorosa”. Es significativo el tema “profano” y, “de contenido religioso”; aspecto

este último no representado en el repertorio masculino. En menor medida los romances de “asuntos varios”, “en metro romance”, “de Historia Contemporánea”, “referente histórico francés”, “referente histórico nacional”, “octosílabo estrófico” y “en otros metros”. En menor medida los romances de “asuntos varios”, “en metro romance”, “de Historia Contemporánea”, “referente histórico francés”, “referente histórico nacional”, “octosílabo estrófico” y “en otros metros”.

En relación a los romances que nos ocupan, el mayor número de versiones se recopilan del romance *Tamar* (a.a), si bien en Cantabria, se localizan cinco. En la zona norte un total de 26 versiones. Son 13 versiones de León (47% de las versiones), 5 de Cantabria (23%), 3 de Palencia (12%) y una de Zamora, Cáceres, Vizcaya y Soria, (4%). Estas últimas como consecuencia del movimiento migratorio interior. El 72% de los informantes de *Tamar* son mujeres. Se recogen cinco versiones en Lomeña-Basieda (Pesaguero), Valdeprado (Pesaguero), Enterrías (Vega de Liébana), Salceda (Polaciones) y Tresabuela (Polaciones). El mayor tramo porcentual de edad se encuentra en los informantes nacidos en la primera década del siglo XX (1912). Del romance *Delgadina* (a.a)²⁶⁸, se recopilan seis versiones, ²⁶⁹ dos de ellas, fragmentarias, en la comarca de Liébana, que evidencian la vida del romance en estos lugares, y cuatro procedentes del valle de Polaciones, donde destacamos tres de las versiones purriegas de Valdeprado, Lomeña-Basieda y Carraceda, al presentar una mayor riqueza y unidad discursiva; inicio, nudo y desenlace de que consta el romance. Sin embargo, el romance *Silvana* (í.a), no tiene presencia en el marco geográfico que nos ocupa²⁷⁰.

²⁶⁸ Se recopilan un total de dieciocho versiones procedentes de León siete (39% de las versiones), seis de Cantabria (33%), cuatro de Zamora (22%) y una de Palencia (6%). El 94% de los informantes son mujeres. El mayor tramo de edad porcentual se corresponde con los nacidos en las primeras décadas del siglo XX (1902-1912).

²⁶⁹ Son seis versiones procedentes de: Cabezón de Liébana (Cabezón de Liébana), Lomeña-Basieda (Pesaguero), dos de Valdeprado (Pesaguero), La Vega (La Vega de Liébana), y Carraceda (Polaciones).

²⁷⁰ Las cuatro versiones proceden de Palencia y León (50% de las versiones respectivamente). El total de las informantes de *Silvana* son mujeres que nacieron hacia 1912.

9. Hacia el *Romancero de Cantabria*: en la linde del nuevo milenio

A finales de la década de 1980, las intervenciones en el Romancero se suceden. Comienzan los primeros cursos dedicados a su investigación, destinados a profesores de enseñanzas medias y a licenciados, patrocinado por el Ministerio de Cultura, por el Ministerio de Educación y Ciencia, y por la Comisión Asesora de Investigación Científica y Técnica²⁷¹. Al Primer Cursillo Intensivo Teórico Práctico sobre la Investigación del Romancero Oral celebrado en Segovia²⁷², asiste Fernando Gomarín, quien participará en las encuestas del citado proyecto Description, Editing and Analysis of the Pan-Hispanic Romancero (DEAPHR) que se desarrollarán entre 1981 y 1984.

A partir de este momento se realizan diversos cursos que tienen por objeto el estudio del Romancero de León²⁷³ y de Segovia²⁷⁴. Este mismo año, Antonio Sánchez Romeralo, Samuel G. Armistead y Suzanne H. Petersen, desde la Cátedra Seminario Menéndez Pidal, publican el primer volumen de lo que es la primera *Bibliografía del Romancero Oral*, desde 1700. En Cantabria, destacamos la actividad desarrollada por José Manuel Fraile Gil; su incansable investigación jalonará las publicaciones romancísticas en Cantabria hasta el preciso momento que se redactan estas letras²⁷⁵.

La actividad recopilatoria se reactiva en el año 1991, cuando Teresa Fernández González y Jesús Serrano Blanco, recopilan en *Mirando al pasado*, 91 textos de la tradición oral en las estribaciones de la comarca campurriana. Excepto una versión procedente de Argüeso en la Hermandad de Campoo de Suso y una versión procedente de Corconte en Campoo de Yuso, las versiones campurrianas recogidas se localizan en Lantueno en el municipio de Santiurde de Reinosa, donde

²⁷¹ Vid. Catalán, 1994, p. XLVII.

²⁷² Entre el 23 de junio y el 18 de julio en el Colegio Universitario Domingo de Soto. Catalán, 2001, p. 464 y 465.

²⁷³ Vid. Catalán, 1991.

²⁷⁴ Catalán, 1994.

²⁷⁵ La Sociedad Menéndez Pelayo, recientemente recuperada para la ciudad de Santander, aprueba la publicación del proyecto de creación del Romancero de Cantabria, a cargo de José Manuel Fraile Gil.

realizó la encuesta Teresa Fernández. Jesús Serrano Blanco²⁷⁶, por su parte, se encargó de la recogida en Llánaves y Tierra de la Reina²⁷⁷. De cada romance²⁷⁸ se publica un único texto entre el que destacamos dentro de nuestro ciclo temático, la versión de *Delgadina* (a.a)²⁷⁹ y *Tamar* (á.a)²⁸⁰. Este mismo año, tres estudiantes pertenecientes a la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de EGB de la Universidad de Cantabria, David Romar García, Mercedes Bravo Suero y Mariana González Velarde, llevan a cabo desde el Departamento de Filología de la Universidad de Cantabria, y bajo de la dirección de Isabel Tejerina Lobo, un trabajo titulado “Tradición Oral en la Cantabria Rural: Valderredible y Liébana”. El estudio ilustra el estado de la tradición oral. Así, el 40% de los textos obtenidos son “Mitos vivos: historias de brujas” y en un 45% se incluyen leyendas, cuentos, Marzas, historias sobre “adivinadoras”, “lobos”, refranes, adivinanzas y otros cantares, existe un 15% reservado al Romancero. En él incluyen, entre otras manifestaciones de la tradición oral, una versión de los romances *Loba Parda*, *La mala suegra*, *Jesucristo fue caza*, *Romance de Betanzos*, procedentes del barrio de Aniezo en Liébana. Procedentes de Valderredible *Jesucristo fue a caza* en la Población de Arriba y Villanueva de la Nía, y tres marzas sin localizar en este mismo municipio. Se trata de once textos interpretados por cuatro mujeres procedentes de Aniezo (Liébana), Población de Arriba y Villanueva de la Nía (Valderredible). De tres de ellas se nos informa de la edad estableciendo una media de 75 años.

En los años 1992²⁸¹ y 1996²⁸² Pedro Álvarez y Eneida Bustamante, profesores del Instituto de Enseñanza Secundaria “Concepción Arenal” de Potes,

²⁷⁶ Natural de Llánaves de la Reina (León) donde nace en el año 1919, tras fijar su residencia en Guipúzcoa se afincó definitivamente en Santander en el año 1985.

²⁷⁷ Aclaración realizada por los propios autores al inicio de la publicación. Vid. Fernández González, et al., 1991, p. 8.

²⁷⁸ Se publican, entre otras, versiones de *Flor del Agua*, *Cura Traidor*, *Amante Resucitada*, *Cautiva*, *Condesita*, *Doncella Guerrera*, *Esposa Infel*, *Gerineldo*, *Marbuena* y *Tres Cautivas*. Fernández Ibídem.

²⁷⁹ La versión, de 88 hemistiquios, tal y como se indica en nota al pie procede de Campoo. Jesús Serrano del Blanco puntualiza: “En Llánaves se empezó a cantar –con alguna variante– en el año 1929, yo la aprendí de mi hermana Natividad, que la cantaba muy bien” Ibídem., p. 31.

²⁸⁰ Versión publicada bajo el título de *Tranquilo*.

²⁸¹ Destacamos, un año después, en 1993, la aportación de Arturo Gómez López, director de coros, organista y profesor de Estética e Historia de la Música, que publica una obra de iniciación musical bajo el título *Música y canciones de Cantabria*. En esta obra, ideada para la docencia, realiza un repaso por las tradiciones musicales de Cantabria y sus principales músicos y se hará eco de tres textos romancísticos. Es el caso del romance del Conde Olinos, del que incluye la transcripción musical y, arreglo para dos voces, de *Mambrú* y del Romance del *Conde de Lara*. Vincula esta danza al siglo XIII en un proceso de abajo arriba; esto es, de la cultura popular a la cultura de las élites:

publican en dos volúmenes el “*Cancionero popular de Liébana*”. P. Álvarez es el responsable de la recopilación y los textos, y E. Bustamante, de la transcripción musical. Este es el caso del romance *Tamar* (á.a). Los 144 textos recogidos, atienden a un amplio elenco de la tradición oral, con la siguiente sistematización: Romances, Cantamisas y canciones del “mayu”, canciones de “alimañas”, canciones de romería y ronda, canciones de Carnaval, bailes y danzas populares, canciones de la Pasión de Cristo, Canciones de Flores de Mayo, Canciones de boda, Canciones de Misa, Canciones de romerías en ermitas y festejos populares, canciones de Navidad, Canciones de bienvenida y despedida al Obispo, canciones de Quintos. Se clasifican a partir de una visión *emic* partiendo del uso que los individuos realizan de ellos; por lo que se mezclan canciones y coplas con 21 romances; esto es, el 15% de los materiales publicados. La realización de referencias espaciales o relacionadas con los informantes, que forman parte de un listado que se encuentra en el apartado de agradecimientos, nos permite determinar que, de los 32 informantes, el 53% son mujeres.

No obstante, el 2 de febrero de 1996, la Fundación Ramón Menéndez Pidal firma un acuerdo editorial con la Universidad de Cantabria para la edición del *Romancero General de Cantabria*²⁸³. En Cantabria se realiza una encuesta entre el 17 y 25 de julio por “equipos calcados del antiguo proyecto DEAPHR”²⁸⁴. A este respecto, nos informa Catalán, que el equipo de investigadores estuvo formado por: Jesús Antonio Cid, Flor Salazar, Ana Valenciano; Mariano de la Campa, Inés de la Cruz, Belinda García Barba, Roberto Sendio; José Manuel Pedrosa, Jesús Suárez, Koldo Biguri; Fernando Gomarín, Juan Haya; José Manuel Fernández, Francisco J. Sáez, Carmen Saínz y Fernando Vierna. Este último, escribía el miércoles 24 de diciembre de 1997 en el Decano de la prensa, Diario Montañés:

“Pasó del pueblo llano a los castillos y a los salones aristocráticos”, y. Vid. Gómez López, 1993; pp. 55, 114, 115 y 118. Reeditada en 1996.

²⁸² Un año antes, 1995, Manuel Garrido Palacios publica romances de Condesita y *Gerineldo* en Cantabria en su libro “De viva voz, Romancero y cancionero al paso”. Asimismo se publica una nueva versión del romance *Doncella Guerrera* procedente de Oruña en Piélagos. Posteriormente, en el año 2003, Manuel Garrido Palacios, publica bajo el título “Cancionero Popular Infantil. Poemario de los Juegos”, textos de la tradición oral cantados en ritos lúdicos infantiles tradicionales de la geografía peninsular, refiriendo textos procedentes de Santillana del Mar y La Hayuela, en Cantabria.

²⁸³ Catalán, 2001, p. 498.

²⁸⁴ Catalán, 2001, p. 501.

Tuvimos nuestra base en el hotel Vejo de Reinosa, desde donde cada mañana la salida a nuestros puntos de destino estaba cargada de la ilusión por acudir a algún lugar que en el pasado había sido escenario de importantes recolecciones de romances o la esperanza de descubrir alguna versión inédita de Cantabria (...). A última hora de la tarde, durante el regreso a Reinosa, los trayectos, a veces excesivamente largo, eran amenizados con las anécdotas y comentarios sobre la jornada. Una vez en el hotel, a medida que iban llegando los equipos, los comentarios se intercambiaban entre todos (...). El buen ambiente que existe entre todos los miembros de la encuesta lo propiciaba la ilusión por el trabajo que estábamos desarrollando, pero creo que el hecho de que los compañeros de ruta cambiaran cada día facilitó el intercambio de anécdotas y experiencias.

Entre los meses de mayo y junio del año 1996 y bajo la dirección de Gomarín²⁸⁵, Juan M. Haya Martínez en compañía de Manuel Fernández García, Fernando Vierna y Carmen Saiz recorren las comarcas de Liébana y Campoo para llevar a cabo la encuesta Cantabria96²⁸⁶.

Asimismo, durante los cursos académicos 1996-1997 y 1997-1998 José M. Haya²⁸⁷ lleva a cabo las encuestas Santoña97 y Santoña98, con los alumnos de ESO de IES “Marques de Manzanedo”. Como parte de un proyecto educativo, los alumnos, previamente instruidos en la recolección de textos orales en la Trasmiera nororiental, y bajo su supervisión y control, realizan la colecta y recogen versiones procedentes de Hazas de Cesto y Santoña²⁸⁸. Así, recopilan un total de 108 textos de la tradición oral procedentes de Argoños, Arnúero, Bareyo, Escalante, Los Tojos, Pesaguero, Polaciones, Ribamontán al Mar y Santoña. Estas recopilaciones se extenderán en el tiempo durante los cursos académicos 1998²⁸⁹ -1999 y 1999-2000, iniciándose con la encuesta Santoña99.

²⁸⁵ Tal y como señala Haya, fruto de la encuesta será la próxima publicación, que llevará a cabo Fernando Gomarín, editada por la Fundación Machado de Sevilla, bajo el título *La memoria romancística de Cantabria. Iniciativas en marcha respecto a los registros del Romancero de tradición oral en Cantabria (1970-2000)*. Haya, 2000, p. 81.

²⁸⁶ Este mismo año publican dos versiones de *Casadina* y *Viuda Fiel* procedentes del municipio de Liébana.

²⁸⁷ Vid. Haya, 2000, p. 82-83.

²⁸⁸ Las versiones de *Cautiva*, *Doncella Guerrera* y *Tres Cautivas*.

²⁸⁹ En este mismo año, y de la mano del Aula de Etnografía de la Universidad de Cantabria, el antropólogo William Christian publica el libro “Trovas y comparsas del Alto Nansa”, en el que deja de manifiesto la importancia de la poesía oral transmitida generacionalmente, y la memoria colectiva.

Clasifica los textos en romances caballerescos, líricos, de historia contemporánea, de cordel, vulgares y canciones narrativas de tradicionalización moderna y los mandamientos del amor. Los romances sobre la estructura familiar y social los subdivide en conquista amorosa, amor fiel, ruptura de la familia: adulterio y reafirmación de la familia. El romancero jocoso, burlesco e infantil se subdivide en burlas y juegos. El romancero religioso incluye categorías de nacimiento e infancia de Jesús, Pasión de Cristo, Cristo y la Virgen en el mundo, Vidas de Santos en intervenciones milagrosas y composiciones varias oralizadas. Finalmente, establece un apartado de romancillos petitorios sobre marzas de Año Nuevo y Reyes. Los romances que estudiamos no aparecen representados. De todos ellos, el grupo que presenta mayor representatividad es el referente al Romancero Religioso, con un 29 % del total, seguido del grupo correspondiente al Romancero jocoso, burlesco e infantil, 26%, y de los Romances sobre la estructura familiar y social con un índice porcentual del 22%. La distribución espacial temática de estos romances es que la que se indica en el mapa. Los romances jocosos representan significativamente para el municipio de Santoña el 38 % de los textos allí recopilados. Idéntico porcentaje representa el romancero religioso para el municipio de Bareyo. Los romances sobre la estructura familiar y social son proporcionalmente superiores en Bareyo, donde constituyen el 28% del total y en el municipio de Santoña. Las mujeres representan el 76% de los 51 informantes totales. En términos generales observamos una importante pervivencia de la tradición oral, especialmente importante a partir el grupo de edad de 30 a 34 años. Así como del grupo de 10 a 19 años, en relación a la temática relacionada con los romances jocosos, burlescos e infantiles. La colecta incluye el nombre del informante junto a su lugar de origen y año de nacimiento. Se trata de 67% de mujeres que interpretan los textos sobre un total de 24 informantes. El grupo se muestra más equilibrado entre aquellos nacidos en el primer cuarto del siglo XX (1904 y 1924). Entre las generaciones posteriores a la Guerra Civil, el informante femenino es mayoritario.

Desde la Fundación Centro de Documentación Etnográfica sobre Cantabria, y con prólogo de Fernando Gomarín, se publica en el año 1999, la recopilación de José Manuel Pedrosa: *Cancionero de las Montañas de Liébana*

(*Cantabria*).²⁹⁰Conforman la obra canciones que responden al ciclo anual del calendario festivo comarcal e individual, incluyendo canciones seminarrativas modernas de versos estróficos, y composiciones seriadas o acumulativas. De este último, destacamos la versión de Liébana²⁹¹ del romance *Tamar* (a.a).

Con el inicio del nuevo milenio, en el 2000, A. Rodríguez San Juan y A. Zavala, publican una versión, con transcripción musical, de *Delgadina* (á.a)²⁹² procedente de Sopeña, incluido en un completo trabajo etnográfico, *En la reserva de Saja*.

Este año, el Aula de Etnografía de la Universidad de Cantabria y la Consejería de Cultura y Deporte del Gobierno de Cantabria, publican el trabajo de Antonio Gamaza Vázquez. En él presenta 78 textos de la tradición oral²⁹³ acompañados de su correspondiente transcripción musical. De especial interés para nuestro estudio es la versión de *Tamar* (á.a) procedente de Caloca (ay. Pesguero) cantada por Ángeles Vejo Gutiérrez (68 a)²⁹⁴. Y, María del Carmen

²⁹⁰ Si bien, el grueso de la investigación de los textos fruto de esta investigación, se realizada una década antes: entre el 10 y 19 de agosto de 1989, en compañía de Teresa Rodríguez. No incluye transcripción musical. Vid. Pedrosa, José Manuel, 1999, *Cancionero de las Montañas de Liébana (Cantabria)*, Santander, Fundación CDESC. p. 13.

²⁹¹ La versión está compuesta de 20 hemistiquios que se repiten cada uno de ellos, al compás de la melodía transcrita.

²⁹² Los autores indican que el romance es evocado. Está conformado por 88 hemistiquios.

²⁹³ Se encuentran clasificados en ocho grupos: Coplas, Coplas o tonadas de ronda, Coplas o cantos de baile; Coplas de Carnaval o Chascarrillos, Cantos de boda; Romances y Cantos religiosos. De cada texto tipo se encuentra representada una versión, siendo el grupo más numeroso el constituido por el de los romances. Gamaza clasifica 19 romances, otros 5 se presentan con otra clasificación. Desconocemos a quién corresponde la interpretación de los textos presentados. La información de los nombres y procedencia de los 21 intérpretes nos indica que el grupo mayoritario de individuos corresponde a las mujeres, ya que constituyen el 76%. A partir de aquí, la nota. Lo de antes, al cuerpo del texto. Los textos presentados proceden de diez lugares de la comarca de Liébana. Cillorigo-Castro encuentra representación en los lugares de Allende, Bedoya y Cabañes. Los lugares de Buyezo y Cahecho personalizan el municipio de Cabezón de Liébana y Pido y Turieno lo hacen para Camaleño. Finalmente, Dobres figura como el único lugar de Vega de Liébana y Caloca hace lo propio para Pesaguero. Los municipios con mayor número de intérpretes son Camaleño y Cillorigo, con 7 y 6 intérpretes respectivamente. No obstante, es en Camaleño donde la interpretación femenina es total. La proporción relativa al género se encuentra equilibrada para los municipios de Cabezón de Liébana y Potes. No así en Vega de Liébana, Pesaguero y Camaleño, donde los únicos informantes son de género femenino. El caso de Camaleño es significativo en la medida en la que la proporción de mujeres es superior al de los lugares representados.

²⁹⁴ La versión presenta 38 hemistiquios. Si bien la localización no se especifica en este estudio, en la edición del *Romancero Tradicional de Cantabria*, de 2009, se identifica la versión cantada por Ángeles Vejo. El 7 de abril de 2006, la versión es recopilada por J. M. Fraile Gil, Dolores Caloca Puente y Marcos León, y publicada con el corte 4 del segundo volumen de "*Música Cantares de Lines Vejo (Caloca-Cantabria)*", bajo la edición Cantabria Tradicional.

González Echegaray (81 a)²⁹⁵ publica en su trabajo *Toranzo. Datos para la historia y etnografía de un valle montaños* la versión del romance *Delgadina* (á.a) por ella aprendida y ubicada en Santiurde de Toranzo²⁹⁶.

Recientemente, en el año 2009²⁹⁷, bajo el patrocinio de la Fundación Marcelino Botín, en la serie “Patrimonio y Territorio”, se publica la obra compilatoria *Romancero Tradicional de Cantabria*; edición que corre a cargo de José Manuel Fraile Gil.

Esta magna obra, incluye sistemáticamente todos los romances recopilados en Cantabria hasta 1934, aportando, a partir de esta fecha, la reedición de su actividad compilatoria iniciada en 1987, la publicación de nuevas versiones tanto por él colectadas como aquellas recopiladas y no editadas en trabajos previos.

Este es el caso, dentro de los textos que nos ocupa, de la versión del romance *Tamar* (a.a) recogido en Fontecha²⁹⁸ (ay Campoo de Enmedio) en el año 1982 por el músico rabelista campurriano Tomás Macho, o de los romances que en 1989 recoge el etnógrafo y estudioso de la tradición oral cántabra, Jesús García Preciado. Se trata de dos versiones del romance *Delgadina* (á.a), de La Fuente²⁹⁹ (ayuntamiento de la Lamasón) y Villasuso de Cieza³⁰⁰ (ay. Bárcena de Cicero), interpretadas por Sinforosa Prellezo González (50 a) y Carmen Sáinz Buenaga (63 a), respectivamente. O la versión que en 1995 recogen Jesús Suárez López y

²⁹⁵ Hermana del insigne arqueólogo, antropólogo, historiador y etnógrafo, Sr. D. Carmelo González Echegaray; director, entre otros cargos, del CEM y del Instituto de Etnografía y Folklore y Revista “Hoyos Sainz”. Al igual que él, ha dedicado su vida a la investigación. Destacamos el extenso estudio desarrollado en Cantabria sobre heráldica, escudos y blasones, que empañan las fachadas de las casonas cántabras.

²⁹⁶ La versión será encuestada en el año 2007 por J.M. Fraile Gil y Pablo Zamarrón, y, publicada en 2009 en *Romancero Tradicional de Cantabria*.

²⁹⁷ Un año antes, en 2008, junto a María Jesús Ruiz y Susana Weich-Shahak, publican bajo el patrocinio de la Universidad y de la Diputación de Cádiz textos de la tradición oral vinculados a ritos lúdicos infantiles tradicionales tanto del territorio peninsular como entre los sefarditas del norte de Marruecos. En esta obra recoge las palabras de D. Ramón Menéndez Pidal: “La última transformación de un romance y su último éxito es llegar a convertirse en un juego de niños”. Cit. en Ruiz, Fraile Gil, y Weich-Shahak, 2008, p. 73. Vid. Menéndez Pidal, R., 1968, p. 385. Cap. XI ‘Cómo vive el Romancero Oral’, puntos 7 y 8.

²⁹⁸ Se trata de una versión de 32 hemistiquios en el que se indican variantes en algunos de sus versos.

²⁹⁹ A pesar de la ausencia de algunos hemistiquios de los 57 que conforman esta versión, posee una estructura unitaria que contempla las principales secuencias del romance.

³⁰⁰ La versión presenta 25 hemistiquios y no presenta final.

Mariola Carvajal Álvarez, del romance *Delgadina* (á.a)³⁰¹ que, procedente de Tresviso, interpretada por Leonor Sánchez Campo.

En esta publicación tiene cabida, como apuntamos más arriba, la actividad de recopilación romancística iniciada por José Manuel Fraile Gil en el año 1987, con *Valle de Polaciones*. Cinco años después, en 1992, en *Romancero panhispánico. Primera Antología sonora*³⁰², reproduce cincuenta temas recogidos y grabados entre 1980 y 1990, y en el año 1997, en su libro *El valle de Polaciones (Cantabria)* incluye versiones del romance *Delgadina* (á.a). En el año 2003³⁰³, ve la luz *Narrativa tradicional en el valle de Polaciones*, en cuya obra, a las ochenta versiones que recopila se añade la edición sonora de las grabaciones realizadas por los propios intérpretes³⁰⁴. El sondeo geográfico se realiza en siete de los lugares que conforman el valle de Polaciones³⁰⁵. Los testimonios se obtienen de diecisiete informantes. La información proporcionada sobre ellos permite realizar un análisis comparativo de los textos recopilados, que clasifica en nueve grupos temáticos: con referente histórico-nacional, con referente épico-francés, con referente épico-nacional, de cautivos y presos, la aventura amorosa (el reencuentro de los cónyuges, el transformismo como ardid amoroso, amores con final trágico), la mujer como protagonista (mujeres calumniadas y maltratadas, los desaires de la dama, adúlteras matadoras), de carácter piadoso, burlescos y anticlericales, de asunto vario, y, finalmente, vulgares modernos tradicionalizados. Los

³⁰¹ La versión, de 75 hemistiquios, incluye las variantes recitadas por Eugenia López Campo, de 76 años.

³⁰² En él se publican nuevas versiones procedentes de Liébana de los romances *Desafío*, *Gerineldo* y *Condesita y Virgen Pura*.

³⁰³ En ese momento se encuentra preparando una edición del Romancero de Cantabria

³⁰⁴ La proporción de informantes y número de versiones interpretadas es variable. El caso de Belmonte y Callecedo, en donde un solo individuo interpreta 10 y 9 romances, respectivamente, pone en evidencia la existencia de un especialista dentro del grupo. Éste es, en el caso de Polaciones, de género femenino. Ya que sólo el 12% de los intérpretes registrados son varones que, incluso, han realizado su interpretación acompañados una voz femenina al unísono. El análisis de la edad de los informantes conforma un grupo de mujeres nacidas principalmente entre 1910 y 1918 y que representan el 57% de las informantes. Precisamente, entre ellas se encuentran las intérpretes que más versiones interpretan. En Salceda, Adela Gómez Lombraña, de 84 años de edad en el momento de publicarse la recopilación de Fraile Gil, interpretó 16 versiones, en Uznayo, Esperanza Ceballos Casares, de 83, interpreta 13 y en Belmonte, Josefa Fernández Montes, de 75, 11 textos. Un 31% de las mujeres nacieron entre 1929 y 1939. Ciertamente es que debemos contar con el contexto histórico social y cultural, y con los beneficios de la memoria a largo plazo. A partir de ahí toda una generación (26 años) sin presencia interpretativa. Y, posiblemente, nietas de las anteriores, las intérpretes más jóvenes.

³⁰⁵ Belmonte, Callecedo, Puente Pumar, Salceda, San Mamés, Santa Eulalia y Tresabuela.

predominantes son los relativos a la conquista amorosa y aquellos que tienen a la mujer como protagonista³⁰⁶. En esta compilación se publica una versión de *Delgadina* (á.a) procedente de Uznayo ³⁰⁷ interpretada en 1989 por Juliana Rábago Morante (70 a), de Callecado, interpretada por Tomasa Casares Fernández (77 a)³⁰⁸.

Asimismo, en la publicación de 2009, se publica una versión de Santander³⁰⁹ del romance *Tamar* (a.a), interpretada en el años 1995 por las hermanas Araceli y Evangelina González Fernández (74 a y 77 a), aprendidas durante la Guerra Civil. De ese mismo año consta la versión de Bejes³¹⁰ (ayuntamiento Cillorigo de Liébana), interpretada por Goyo Ruiz Bulnes (60 a) y recopilada por Jesús Suárez López y Mariola Carvajal. En el año 2002 consta una versión fragmentada de Vejo³¹¹ (ayuntamiento Vega de Liébana), interpretada por Gonzalo Gómez Gutiérrez (70 a) y recopilada en Dobarganes.

También se editan por primera vez versiones del romance *Delgadina* (á.a) recopiladas en 2003 en la comarca de Liébana. Es el caso de la versión de Cabañes interpretada por Virginia Agüeros Fernández (69 a)³¹², la versión de la Hermida (ayuntamiento Peñarrubia) interpretada por Rafael Caso Sánchez (76 a)³¹³. En ese

³⁰⁶ Esta misma relación se observa en el número de variantes obtenidas de cada romance-tipo. A ellas se les suman el conjunto de versiones que poseen un referente épico-francés y los vulgares modernos tradicionalizados.

³⁰⁷ Recopilada por Álvaro Fernández Buendía y Carmina Fernández Cossío, además del propio José Manuel Fraile Gil, es una versión completa conformada por 74 hemistiquios, y reeditada en 2009 como VI.B.I nº 425, pp. 559-560

³⁰⁸ La versión está conformada por 52 hemistiquios.

³⁰⁹ La versión, conformada por 27 hemistiquios fue recopilada por J.M. Fraile Gil, Eliseo Parra García y Susna Wiech-Shahak.

³¹⁰ La versión consta de 30 hemistiquios. Finaliza con la secuencia de la detección del embarazo de la joven por parte de cuatro doctores.

³¹¹ La versión, conformada por seis hemistiquios fue recogida por J.M. Fraile Gil, Pablo Martín Jorge, J.M. Calle Ontoso y Eugenio Marañón Fernández.

³¹² La versión, de 60 hemistiquios, no hace referencia en su final a la esfera extrahumana. Fue recopilada por J.M. Fraile Gil junto a Manuel Bahillo Martín, Antonio Sánchez Barés y Gonzalo Gómez Casares. Como VI.B.I. nº 428, pp. 565-566

³¹³ Se trata de una versión parcialmente incompleta conformada por 27 hemistiquios, si bien, presenta inicio, nudo y desenlace. En esta ocasión, J.M. Fraile Gil acompañado, de nuevo por Antonio Sánchez Barés, junto a Alberto Rodríguez Rodríguez y María Luisa Huertos Molina, la recopilan.

mismo año se constata la versión de Espinama³¹⁴ (ay Camaleño) de *Tamar* (a.a), interpretada por Rosa Rodríguez Calvo (91 a).

En el año 2006, Ángeles Vejo Gutiérrez, que había sido encuestada por Antonio Gamaza Vázquez seis años antes, es de nuevo, encuestada. En esta ocasión, la versión se recoge en el Centro Cultural Madrazo de Santander por parte de José Manuel Fraile Gil, Dolores Caloca Puente y Marcos León Fernández. Si bien, en esta ocasión, de forma fragmentaria, canta 20 hemistiquos del romance *Delgadina* (a.a) y una versión completa de Caloca del romance *Tamar* (a.a). Unos meses más tarde, se recogen en el municipio de Camaleño varias versiones de *Tamar* (a.a). En Pido³¹⁵, una versión interpretada por César Gandoy Campo (65 a), una versión de Espinama³¹⁶ interpretada por Jesús Santos López (80 a) y una versión fragmentaria de Las Ilces³¹⁷ (ayuntamiento Camaleño) interpretada por Manuel Prado Alonso (75 a).

Un año después, 2007, recopila el romance *Delgadina* (á.a) en Bielba (ay. Herrerías) interpretado por Carmen Borbolla Sánchez (80 a)³¹⁸ y en Rada (ay. Voto) interpretada por Urbano Ángel Cornejo Lavín (62 a)³¹⁹. Además, del municipio de Santiurde de Reinosa recopila dos versiones de *Tamar* (a.a), ambas de Lantueno. Una de ellas, recopilada en la Residencia de Ancianos de San Francisco de Reinosa interpretada por Aurora Amor González (88 a)³²⁰, quien aprendió el romance de su madre Consolación González Fernández, y, otra versión, en este caso, fragmentaria, recogida en el propio Lantueno³²¹ e interpretada por

³¹⁴ La versión, de 40 hemistiquos, fue recopilada por J.M. Fraile Gil, en compañía de Pablo Martín Jorge y Susana Weich-Shahak.

³¹⁵ Recopilada por J.M. Fraile Gil, Susana Weich Shahak, Antonio Sánchez Barés y María Jesús Ruiz está compuesta por 37 hemistiquos.

³¹⁶ A pesar de la omisión de dos hemistiquos, la versión tiene 30. Recopilada por J. M. Fraile Gil, Susana Weich Shahak, Antonio Sánchez Barés, María Jesús Ruiz Fernández y Pilar Bernard Esteban.

³¹⁷ La versión, recopilada por José Manuel Fraile Gil, María Jesús Ruiz Fernández y María Bulnes Peláez, presenta 15 hemistiquos en los que se evocan los principales episodios del romance.

³¹⁸ La recopilación la realiza junto a José Antonio Reguera Menéndez, Rodrigo Gómez Serna y María Bulnes Peláez. El romance consta de 84 hemistiquos.

³¹⁹ Para la recogida de esta versión, se acompaña, de nuevo, por Dolores Caloca Puente, así como de José Antonio Reguera Menéndez y Pilar Bernard Esteban. El texto está conformado por 79 hemistiquos.

³²⁰ Se trata de una versión completa de 34 hemistiquos. Recopilada además de por J.M. Fraile Gil, por María Jesús Ruiz Fernández y Antonio Sánchez Barés.

³²¹ La versión fragmentaria de 27 hemistiquos fue recopilada por el propio J.M. Fraile Gil y Javier Asensio García. A pesar de ser interpretada por la hermana de la anterior, solo diez hemistiquos

Bondad Amor González, hermana de la anterior, y Josefina González Gutiérrez (75 y ca 73 a).

En la primavera de 2008, de nuevo acompañado por María Bulnes Peláez, así como de Jesús Ruiz Fernández, recoge en Cicero (ay. Peñarrubia) el romance *Delgadina* (a.a) cantado por Emilio Alonso Alonso y Carmen Rábago Collado (45 a y 42 a)³²². El romance *Tamar* (a.a) se recoge en Cohicillos³²³ (ay Cartes), interpretado por Remedios García Guerra (76 a), Requejo³²⁴ (ay Campoo de Enmedio), interpretado por Ángeles Balbás Macho (82 años).

De nuevo, y, en esta ocasión, recopiladas por Jesús García Preciado³²⁵, se publica dos nuevas versiones de *Delgadina* (a.a) recopiladas; la versión de Cicero (ay. Bárcena de Cicero) interpretada por Aurelia Peña³²⁶, y la versión de Pedredo (ay. Arenas de Iguña) interpretada por Nicanora Fernández (71 a)³²⁷. El romance *Tamar* (a.a) se recoge en Cicero³²⁸ (ay Bárcena de Cicero), interpretado por Eloísa.

coinciden con los recitados por su hermana. Se añaden otros nuevos que, aun desconociéndolo, podrían ser variantes de la informante que le acompaña.

³²² La versión, de 22 hemistiquios omite el episodio central de solicitud de socorro que realiza *Delgadina*.

³²³ Sorprende la extensión de este romance, 52 hemistiquios, que no se recogía desde la obra de Cossío y Maza Solano. Los dos primeros hemistiquios se corresponden con los del romance *Delgadina*. Los colectores del romance son J.M. Fraile Gil, Antonio Sánchez Barés y Aurelio Vélez García.

³²⁴ La versión, de 38 hemistiquios, guarda una estrecha relación con dos versiones que de este romance recopilaron Cossío y Maza Solano, de Valdáliga y Santa María de Cayón. La melodía se encuentra registrada CD, corte 41 y publicada en 2009 en *Romancero Tradicional de Cantabria VI.B.II. nº 446*, pp: 579-560. Recopilada por J.M. Fraile Gil y Antonio Sánchez Barés.

³²⁵ No se indica la fecha en la que fueron recopiladas. El colector data la recopilación de otras versiones de este romance en el año 1989.

³²⁶ No se indica la edad de la informante. El romance consta de 46 hemistiquios. La solicitud de socorro de *Delgadina* se realiza únicamente a sus hermanas. El final no incluye el episodio de la esfera extrahumana.

³²⁷ La versión, de 56 hemistiquios, omite la secuencia de la declaración de intenciones del padre y el final no incluye el episodio que evoca la esfera extrahumana.

³²⁸ La versión, de 16 hemistiquios se inicia con los dos primeros versos del romance *Delgadina*. La versión se centra en la enfermedad de Tamar y la violación de su hermana Altamar.

IV. Aportación al Romancero de Cantabria

En el año 1999 y, como parte de la actividad práctica de una asignatura cuatrimestral de la Licenciatura en Historia de la Universidad de Cantabria, “Iniciación a la investigación”, que consistía en la aproximación holística a las formas de vida tradicional del lugar de Entrambasaguas (Hermandad de Campoo de Suso), hallé los primeros textos romancísticos interpretados por Jesusa Gutiérrez³²⁹. Se trataba de trece romances que fueron objeto de un estudio posterior que se convirtieron en la base de la investigación para la obtención de la Suficiencia Investigadora (DEA) en el año 2003³³⁰. Además de un estudio introductorio, la investigación incluía, las versiones ya publicadas de estos romances, así como las recopiladas durante las campañas de encuestas desarrolladas durante los años 2001, 2002 y 2003; fechas en las que simultaneo los primeros cursos de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural en la UNED y los cursos de verano teórico-prácticos organizados por la UIMP de la Escuela de Antropología Social “Julio Caro Baroja” bajo la dirección de D. Carmelo Lisón Tolosana. En definitiva, durante todo este tiempo he recopilado casi un millar de versiones romancísticas y textos de la tradición oral de Cantabria. A partir de este momento, tengo en mi haber más de 250 versiones de romances, 190 textos de la tradición oral y puedo afirmar que he entrevistado cerca de 192 informantes. De entre todos, los hallazgos de los romances que nos ocupan son los siguientes:

Romance	Año	Lugar	Municipio	Informante	Edad
<i>Cura Sacrílego</i>	2001	Abiada	Hermandad de Campoo de Suso	Aurora Iglesias Morante	73
<i>Tamar</i>	2001	Villar	Hermandad de Campoo de Suso	Elena Llorente San Millán	80
<i>Tamar</i>	2003	Cuevas	Pesaguero	Concepción Sánchez Benito	79
<i>Primos romeros</i>	2001	Entrambasaguas	Hermandad de Campoo de Suso	Jesusa Gutiérrez Fernández	91

³²⁹ Recientemente fallecida, el 24 de diciembre de 2013, con 104 años de edad y una prodigiosa memoria y extraordinaria habilidad para tocar la pandereta, instrumento con el que acompañaba el canto de los romances. Su nieta, Almudena, ha sido galardonada en numerosas ocasiones por la interpretación de coplas y romances que aprendió de ella.

³³⁰ Bajo el título “El ritual romancístico y el poder mágico de la palabra”.

<i>Primos romeros</i>	2001	Barrio	Hermandad de Campoo de Suso	Rosario García Porras	64
<i>Primos romeros</i>	2001	La Lomba	Hermandad de Campoo de Suso	José Gutiérrez Fernández	60
<i>Primos romeros</i>	2001	Lantueno	Santiurde de Reinosa	Eloísa Fernández Rodríguez	83
<i>Primos romeros</i>	2001	Rioseco	Santiurde de Reinosa	Leonor Fernández Pérez	72
<i>Primos romeros</i>	2002	Las Rozas	Las Rozas de Valdearroyo	Matías Rodríguez Sainz	80
<i>Primos romeros</i>	2003	Ledantes	La Vega de Liébana	Sofía Hoyal Ledantes	71
<i>Primos romeros</i>	2003	Dobarganes	La Vega de Liébana	Socorro Cabeza Cabeza	74
<i>Delgadina</i>	2001	Villar	Hermandad de Campoo de Suso	Enriqueta Robles López	75
<i>Delgadina</i>	2001	Espinilla	Hermandad de Campoo de Suso	Isabel y Gloria Setién Rábago	82 y 80
<i>Delgadina</i>	2001	La Lomba	Hermandad de Campoo de Suso	Brígida García Morante	87
<i>Delgadina</i>	2001	Lantueno	Santiurde de Reinosa	Manuel Fernández González	85
<i>Delgadina</i>	2002	Laguillos	Valdeprado del Río	Aureliano Alonso Alonso	70
<i>Delgadina</i>	2002	Mediadoro	Valdeprado del Río	María Blanco Diez	88
<i>Delgadina</i>	2002	Las Rozas	Las Rozas de Valdearroyo	Matías Rodríguez	80
<i>Delgadina</i>	2002	Malataja	Valdeprado del Río	Cipriana Santiago Alonso	89
<i>Delgadina</i>	2003	La Laguna	Polaciones	Juliana Roiz García	79
<i>Delgadina</i>	2003	Somaniezo	Cabezón de Liébana	Segunda Cuevas Galnares	83
<i>Delgadina</i>	2003	Carraceda	Polaciones	Mercedes Miguel Torre	77

En el año 1999 conocí a Jesusa Gutiérrez Fernández (89 a)³³¹. Me recitó los primeros trece romances, todos ellos cantados y acompañados del redoblar de sus dedos simulando el toque de pandereta de la que era una auténtica maestra. De las versiones aquí presentadas, destaco la versión del romance copleado *Primos peregrinos*, que interpretó cantado.

³³¹ Sirvan de homenaje a Jesusa gran parte de este trabajo, y como recuerdo entrañable a sus familiares.

En el otoño del año 2001 encuesté en el municipio de la Hermandad de Campoo de Suso, Campoo de Enmedio, Campoo de Yuso, Reinosa, San Miguel de Aguayo, Santiurde de Reinosa y Pesquera. Desde la Casa Rectoral de Entramabasaguas, recorría a pie los pueblos más cercanos, si bien, a medida que ampliaba el estudio conté con la inestimable colaboración de mi hermano, Carlos Valiente, a la sazón párroco en el municipio, para poderme desplazar de un municipio a otro. He de hacer constar mi sincero agradecimiento por la buena acogida que recibía en estos lugares. Al llegar a uno de ellos, trataba de localizar a algún vecino que estuviera disfrutando de un clima favorable, previo a la llegada de las primeras nieves. Y así, llamaba de puerta en puerta, de casa en casa, asesorada o aconsejada por algún vecino hasta localizar algún romance. Es bien cierto que tras los gruesos muros de las cocinas campurrianas encontraba magníficas recitadoras que, a los ojos de sus vecinos, habían pasado desapercibidas. En ambiente distendido y relajado, realizaba la encuesta, que, a partir de una serie de preguntas cerradas y, otras, abiertas, daban pie a relatar la práctica de creencias, costumbres y ritos, de gran interés antropológico para una estudiante en proceso de iniciación.

En esta encuesta, entre los romances objeto de nuestro estudio, recopilé cuatro versiones del romance *Delgadina* (a.a). En el municipio de la Hermandad de Campoo de Suso, una versión de Villar interpretada por Enriqueta Robles López (75 a)³³², un fragmento de Espinilla interpretada por las hermanas Isabel y Gloria Setién Rábago (82 a y 80)³³³, una versión de La Lomba interpretada por Brígida García Morante (87 a)³³⁴. En Santiurde de Reinosa, una versión de Lantueno interpretada por Manuel Fernández González (85 a)³³⁵. Asimismo, recogí una

³³² La versión, de 39 hemistiquios, modifica la secuencia de solicitud de socorro. Recitó dos romances más todos ellos cantados.

³³³ Se trata de cinco hemistiquios del romance. Las hermanas señalan que descienden de Potes, partido judicial de la comarca de Liébana y de Villacantid algo falla en este nombre de pueblo (ayuntamiento de la Hermandad de Campoo de Suso), comarcas, socialmente muy conectadas. Recitaron un total de cinco romances.

³³⁴ La versión, de 37 hemistiquios, queda truncada en la secuencia de solicitud de socorro. Brígida interpretó un total de 7 romances.

³³⁵ La versión presenta 48 hemistiquios. Las secuencias iniciales fueron narradas, siendo versado el romance desde la solicitud de socorro hasta el final referido a la esfera extrahumana.

versión de Villar³³⁶ (ay Hermandad de Campoo de Suso) del romance *Tamar* (a.a), interpretada por Elena Llorente San Millán (80 a). En Abiada (ay Hermandad de Campoo de Suso), Aurora Iglesias Morante (73 a) recitó 22 romances. Entre ellos, una versión fragmentaria del romance (12 hemistiquios) *La hermana avarienta* (í.a), y una versión cantada de 50 hemistiquios del romance *Cura sacrílego* (ó), así como el romance copleado de que titulamos como *Enrique y Lola*, y el romance *Monja traidora* (a.a). En Barrio (ay. Hermandad de Campoo de Suso) Rosario García Porras (64 a), aprende de su padre, y éste, a su vez, de su madre, romances como el que nos interpretó, *Primos romeros*. En la Lomba, José Gutiérrez Fernández (60 a), natural de Entrambasaguas, canta el romance *Primos romeros*. Su abuela, de quien lo aprendió, desciende de Barrio. Hacemos notar que la melodía con la que interpreta el romance es la misma que la recogida en Entrambasaguas. Constatamos la presencia de este mismo romance en Lantueno. Eloísa Fernández Rodríguez (83 a) pudo cantar los primeros hemistiquios de este romance que aprendió de su madre, de San Vicente de León. Desde la Residencia de Reinosa, recogimos una versión de Rioseco, Leonor Fernández Pérez (72 a) recitó una versión del romance *Primos romeros*.

En el verano de 2002 desarrollé la encuesta en la denominada comarca de los Valles; esto es, Las Rozas de Valdearroyo, Valdeprado del Río, Valdeolea y Valderredible. En la zona se recuerdan numerosas coplas y cantares, así como narraciones sobre la matanza, las brujas, o las cencerradas. En esta ocasión, José María Blanco Ramos, generosamente se prestó a desplazarme de un lugar a otro.

De aquí, objeto de nuestro estudio, destacamos la versión fragmentaria de Laguillos (ay. Valdeprado del Río)³³⁷ interpretada por un hombre que no quiso ser grabado, una versión de Mediadoro interpretada por María Blanco Díez (88 a)³³⁸, un fragmento de Las Rozas³³⁹ interpretado por Martías Rodríguez Sainz (80 a) y el

³³⁶ Se trata de los seis primeros hemistiquios del romance que se repite cada uno de ellos.

³³⁷ La versión, de 23 hemistiquios, finaliza cuando Delgadina se dispone a solicitar socorro.

³³⁸ Se trata de una versión de 73 hemistiquios en los que introduce el estilo directo mediante el uso de la narración.

³³⁹ Se trata de cuatro hemistiquios que se completan con discurso narrado, referido al inicio del romance.

fragmento de la solicitud de socorro procedente de Malataja (ay. Valdeprado del Río) interpretado por Cipriana Santiago Alonso (89 a)³⁴⁰.

En el verano de 2003 realicé la encuesta en Polaciones, teniendo aún como base Entrambasaguas. Además de romances, se cantan coplas relacionadas con el Carnaval, cuentos o refranes, y tuve ocasión de la demostración del trabajo de la lana. Aunque en aquel momento no era plenamente consciente de encontrarme en uno de los espacios más fecundos del Romancero de Cantabria, tuve ocasión de escuchar referencias a sus grandes estudiosos.

Concretamente, en Callecado, Tomasa Casares (78 a) interpretó seis romances, entre ellos 36 hemistiquios de *Enrique y Lola*, y se refirió a José María de Cossío, de quien decía visitaba con frecuencia su casa:

Aquí era donde comía carne; era la única casa en la que se mataba. Por la noche, acompañados con bandurrias se cantaban los cantares.

Además de romances, se refería a los cantares de Juan José Alonso (+1901), bisabuelo de la informante y poeta de Callecado, cuyos textos recogió el propio José María de Cossío. Entre ellos, “cantares para bodas y ‘rifirrafes’ que hubo en la boda entre Pernía y Polaciones”, los cuales, por cierto, venía recogiendo desde mi llegada a la comarca purriega.

De los romances que nos ocupan, destacamos, para el romance *Delgadina* (á.a) una versión de 21 hemistiquios de La Laguna (ayuntamiento Polaciones) interpretada por Juliana Roiz García (79 a)³⁴¹, el romance copleado *Enrique y Lola*, y el que pasamos a denominar por su incipit *En la estación de Alicante*. Recordó haber siete romances más que interpretó uno detrás de otro, sin parar. Indicó haber aprendido los romances de su madre que era natural de Uznayo, quien sabía

³⁴⁰ Se trata de 20 hemistiquios interpretados por mira a ver esto

³⁴¹ Indica mantener una estrecha relación con Campoo. Concretamente, su familia y la familia de Santos y Aurora de Abiada (de quienes también recogí romances) han mantenido una estrecha amistad.

muchos más que eran aún más antiguos. Le sorprende que los romances llamen tanto la atención.

De Carreceda-Santa Eulalia (ay Polaciones) disponemos de 16 hemistiquios del romance *Delgadina* (a.a) interpretada por Mercedes Miguel Torre (77 a)³⁴², viuda del profesor de rabel Pedro Lamadrid, quien escribió un libro en el que daba a conocer el romance *Malcasada* o *Casadina*, pieza con la que iniciaba a sus discípulos en este tradicional instrumento.

Asimismo, sondee en la comarca de Liébana, conformada por los municipios de Vega de Liébana, Pesaguero, Cabezón de Liébana, Cillorigo-Castro, Potes y Camaleño. Allí compaginé el trasiego de idas y venidas diarias desde Santander hasta que, finalmente, me asenté en la casa que la familia Pariente Señas dispone en Vejo. Desde allí recopilé romances, pero, sobre todo, coplas, cantares, cantos de Semana Santa y costumbres como la matanza, el mayo, el ramo y aguinaldos.

En Caloca pude entrevistar a Ángeles Vejo Gutiérrez (71 a), una extraordinaria conocedora de la tradición oral que ha protagonizado la edición discográfica de romances. Nos cantó ocho romances, ninguno de los cuales forma parte de este estudio. En Piasca (ay Cabezón de Liébana), Ángeles Gómez Santervás (81 a) interpretó cuatro romances, uno de los cuales es *Delgadina* (a.a). En Somaniezo (ay Cabezón de Liébana), Segunda Cuevas Galnares (83 a) recitó *Delgadina* (a.a), con 60 hemistiquios. En Cahecho, Avelina, cuñada de Rosario Galnares La Madrid (80 a), recitó el romance que, denominado por su íncipit, *Glorioso San Agustín* (e.a), se plantea la problemática del incesto.

En la Residencia Félix de las Cuevas de Potes, recopilé una versión de 30 hemistiquios del romance copleado *Santa Eulalia*, en el que un joven se enamora de su hermana, interpretado por Sócrata Briz (85a). Y otra versión de 22 hemistiquios interpretados por Teresa González Gómez (60 a). Del romance *Tamar*

³⁴² Agradecemos a Mercedes Miguel Torre su acogida, al iniciarse la tormenta eléctrica de aquella tarde de domingo del mes de agosto, y, al interpretar, tras seis años de silencio tras el fallecimiento de su esposo, una decena de romances.

(á.a) destacamos una versión fragmentaria de Cuevas³⁴³ (ay Pesaguero) interpretada por Concepción Sánchez Benito (79 a), quien, además recordaba otros catorce romances que decía haber aprendido en la escuela por un profesor extremeño.

En Espinama, Sucesa Martínez Antón (72 a), recitó diez romances. Entre ellos, se encuentra una versión fragmentaria del romance *La hermana avarienta* (í.a). En Ledantes (ay La Vega de Liébana), Sofía Hoyal Ledantes (71 a) recitó el romance completado *Primos Romeros*, y, en Dobarganes lo hará Socorro Cabeza Cabeza (74 a), que aprendió los romances cuando caminaba por el monte, de labios de su abuela. Señala que los pastores sabían de estas cosas.

³⁴³ La informante evocó 11 hemistiquios del romance.



Tomasa Casares



Juliana Roiz García



Mercedes Miguel Torre



Ángeles Vejo Gutiérrez



Ángeles Gómez Santervás



Rosario Galnares Lamadrid de 91 años (detrás de mí). A la derecha el padre de Tito –Vicente), cocinero del Peña Prieta. Su cuñada, Avelina, la segunda empezando por la izquierda.



Sócrata Briz



Concepción Sánchez Benito



Sofía Hoyal Ledantes



Socorro Cabeza Cabeza

V. Investigación.

A. Incesto paterno-filial.

I. El romance *Delgadina*

1. Génesis mítico-legendaria: incesto paterno-filial.

Presentamos uno de los romances más significativos de incesto en la familia nuclear, el incesto paterno-filial. Este es el caso del romance *Delgadina (a.a)* IGRH 0075, que alcanza la mayor cota de riqueza discursiva y, sin duda, uno de los más extendidos en la tradición oral, especialmente de Cantabria. Encontramos el romance repartido prácticamente por toda la geografía peninsular³⁴⁴, insular³⁴⁵, territorios de ultramar³⁴⁶ y el área mediterránea³⁴⁷, con amplísimo número de versiones que sobrepasa el medio millar. Paloma Díaz-Mas³⁴⁸ refiere la existencia de este romance en el siglo XVI, y concretamente en “himnarios sefardíes de Oriente” (1555, 1684, 1753)³⁴⁹. En el año 1837 cuando tenemos constancia de una versión impresa del romance *Delgadina (á.a)*, que, Cecilia Bohl de Faber, conocida por el sobrenombre de Fernán Caballero, publica en “Cosa cumplida... sólo en la otra vida”³⁵⁰, quien daba continuidad al interés por el Romancero iniciado por su padre el hamburgués Johann Nikolaus Böhl de Faber (1770-1836).³⁵¹

A partir de 1ª década de 1860, José Amador de los Ríos³⁵² recopila dos versiones de este romance en Asturias, una en Aragón y otra en Segovia. Dos

³⁴⁴ La Coruña, Lugo, Orense, Pontevedra, Asturias, Cantabria, Navarra, Zaragoza, Huesca, Teruel, Barcelona, Tarragona, Lérida, Gerona, León, Zamora, Salamanca, Burgos, Palencia, Valladolid, Ávila, Segovia, Madrid, Toledo, Ciudad Real, Cuenca, Guadalajara, Albacete, Castellón, Alicante, Murcia, Cáceres, Badajoz, Huelva, Sevilla, Cádiz, Málaga, Granada, Almería, Jaén, Córdoba, y Portugal.

³⁴⁵ Baleares, Mallorca, Ibiza, Formentera, Gran Canaria, Santa Cruz de Tenerife, La Gomera, La Gomera, Lanzarote y La Palma.

³⁴⁶ Argentina, Chile, Colombia, México, Nuevo Méjico, Puerto Rico, Santo Domingo, y Uruguay.

³⁴⁷ Bulgaria, Cerdeña, Grecia, Israel, Líbano, Marruecos, Turquía, y Yugoslavia.

³⁴⁸ Paloma Díaz-Mas, 1994, p. 281.

³⁴⁹ Ibídem, p. 283.

³⁵⁰ En esta misma obra, recoge el romance *Don Gato*.

³⁵¹ Así: “recoge y publica las primeras versiones andaluzas, que casi siempre son también las primeras versiones documentadas en castellano” Cid Martínez, 1999, p. 26.

³⁵² El Archivo M. Pidal custodia las inmediatas versiones recopiladas en el tiempo. Este es el caso de la versión que en Teleña, parroquia de Abanía (Asturias), recita Josefa Pérez y recoge José Amador de los Ríos entre los años 1860 y 1866; otra versión datada en el año 1884 procedente de El Espín, ayuntamiento de Coaña (Asturias), recitada por Esperanza Alonso García de 21 años; la versión

décadas más tarde, Manuel Milá y Fontanals³⁵³, publica cinco versiones en *Romancerillo Catalán*³⁵⁴. Y, Sergio Hernández de Soto³⁵⁵ editará una versión procedente de Extremadura. Juan Menéndez Pidal, en 1885, recopila tres versiones asturianas sobre las que realiza una aproximación a su génesis:

Esta popular y sentimental historia echó raíces en todas las regiones de la Península. En Portugal se titula *Sylvana* á la protagonista (*Sildana* se llama en una variante de Ribadesella, que guardamos en carpeta para otra edición de este Romancero); y Almeida Garrett y demás comentaristas portugueses, creyeron que este romance era extraño á la tradición castellana. Precisamente en las variantes de Astúrias es donde se descubre vestigios de antigüedad respetable. El asunto, más que con la fábula de Mirra, como algunos pretenden, y en la que esta aparece culpable dando asilo en su corazón á los incestuosos amores, tiene la afinidad con el Antioco del *Libre de Appollonio*, el cual se enamora perdidamente de su hija. Con los nombres de Agadeta, Margarita, Bergardina, Galderna, etc., hemos visto variantes de Galicia, Cataluña, Aragón, Andalucía y Castilla. La mayor parte de las variantes consiste en la especie de torturas que el despiadado padre pone en juego para rendir la voluntad santa de su hija, y en los castigos que después sufre el corruptor desalmado. El pueblo apura incansable la enumeración de estos tormentos, para que más resalte la pureza y rectitud intachables de Delgadina, y hace que sirvan á esta cada día los alimentos y bebidas más amargos y repugnantes; así como también apura las penas más horrendas con que castigar al criminal y las más estimables recompensas para aquella que, con la muerte, vence las continuas asechanzas de vicio ³⁵⁶.

aragonesa que en el año 1865 realiza Vicente de la Fuente y anota Amador de los Ríos, y, una versión de Fuentidueña (Segovia) fechada en el año 1880.

³⁵³ En el año 1844, Manuel Milá y Fontanals (1818-1884), a quien Marcelino Menéndez Pelayo llamará “sabio y querido maestro”, comienza el estudio del romance con su obra *Compendio de arte poética*. En el año 1853, publica *Observaciones sobre la poesía popular, con muestras de romances catalanes inéditos*, imprenta Narciso Ramírez, Barcelona. En 1877 publica el estudio *De la poesía popular gallega*, en *Romania* (6), pp. 47-75.

³⁵⁴ En el año 1882, Manuel Milá y Fontanals publica en *Romancerillo Catalán*, A. Verdaguer, Barcelona, versiones de *Delgadina* procedentes de Alguer (Cerdeña), Mahón y Palma de Mallorca (Baleares) y dos versiones procedentes de Cataluña.

³⁵⁵ De la mano de Antonio Machado y Álvarez, Sergio Hernández de Soto publica en la *Biblioteca de las tradiciones populares españolas* tres volúmenes bajo el título *Juegos infantiles de Extremadura*. En la obra “Folklore frexnense y bético extremeño” que se publica entre los años 1883 y 1884, se registra una versión procedente de Zafra (Badajoz) recogida por Sergio Hernández de Soto. En Hernández de Soto, 1886, “Juegos infantiles de Extremadura”, en Machado y Álvarez, Antonio (dir), *Biblioteca de las tradiciones populares españolas*, tomo II, Ricardo Fé, Madrid, 296 p.

³⁵⁶ Cid, 1986, p. 331.

En las postrimerías del siglo XIX, en pleno contexto de la crisis finisecular, localizamos, además de la publicación de versiones andaluzas del poeta sevillano ‘Micrófilo’³⁵⁷, una lusa, recopilada por Leite de Vasconcellos³⁵⁸.

1.1. Referencias veterotestamentarias. Lot y la estatua de sal.

El primer incesto constatado es el incesto paterno-filial que aparece en el libro del Génesis, 19, que explica así el surgimiento de la tribu de los ammonitas y de los moabitas. De acuerdo con el Deuteronomio (24, 4-7), los israelitas entrarán en contacto con estas dos naciones. El incestuoso no es Lot, el padre, sino las hijas que conspiran contra él, único hombre en la tierra, emborrachándole para abusar de él. Lot es implícitamente y parcialmente excusado por la Biblia por sus deseos de la primera divinidad, por la procreación. Ambas hijas quedan embarazadas de su padre. De la mayor nacerá Moab, padre de los moabitas. De la más joven, Ben Ami, padre de los ammonitas. El Deuteronomio y el Génesis fueron escritos antes de 1250 a.C y 1700 a.C. respectivamente. Ambas tribus intercambiaron matrimonios y lengua. El texto bíblico confirma la proximidad étnica de las naciones con el pueblo de Israel y ubican a un anciano hombre en sus orígenes.

Según Ilan Kuts³⁵⁹, existe una explicación para revertir los roles y explicar el incesto en la dirección padre-hijas. La bebida está presente, sí, pero según la explicación que se ofrece sería la desinhibición del lóbulo frontal del padre el que invitaría al padre a cometer incesto. Los embarazos son consecuencia de una actividad incestuosa prolongada. El padre incestuoso es frecuentemente un hombre inmaduro, y la madre depresiva, enfermiza o emocionalmente dependiente. La esposa de Lot no aparece más que como una estatua de sal.

1.2. Apollonio: la tradición literaria medieval.

³⁵⁷ En el año 1891 en “Un capítulo del Folklore Guadalcaneses”, ve la luz una versión procedente de Guadalcanal (Sevilla). El responsable de la publicación es “Micrófilo”, seudónimo del poeta sevillano Juan Antonio de Torre y Salvador (1857-1903). En Rogers, P. P. y Lapuente, F. A., 1977, p.303.

³⁵⁸ Del año 1895, Leite de Vasconcellos, data la recopilación de un romance procedente de Cadaval en Portugal. En 1886 ve la luz el *Romanceiro portuguez*, que José Leite de Vasconcellos se había dedicado a estudiar desde 1881 y que será reeditado en forma de dos volúmenes en 1958 y 1960.

³⁵⁹ Kuts, Ilan, 2005, pp.1507-1508.

El tema del incesto paterno-filial continúa su proceso de difusión. Es la cultura de las elites la encargada de perpetuar el argumento, eludiendo los aspectos bíblicos. Este es el caso del tratamiento que late en uno de los episodios del *Libre de Appollonio*, por el que Antíoco se enamora de su propia hija. La relación con el romance *Delgadina* ya fue señalada por Juan Menéndez Pidal³⁶⁰ (1885:331). También Bonilla y San Martín, lo señala como precedente del romance:

el libro de *Apollonio* (con el cuento conrrespondiente en las *Gesta Romanorum*), la leyenda de *Santa Bárbara*, y la narración morisca: *El rrecontamiento de la donzella Carcayona, hiya del rrey Nachrab, con la paloma*, publicado por el Sr. Guillén Robles e inspirado probablemente en una leyenda cristiana³⁶¹.

Mar Gómez Renau relaciona el cuento morisco con el nacimiento del Amadís de Gaula³⁶². Artiles³⁶³, Cabañas³⁶⁴ y Alvar³⁶⁵ localizan esta obra del mester de clerecía en una leyenda de origen griego extendida por Europa en la Edad Media. La primera versión data del siglo V o VI d. C., ya que reproduce una leyenda extendida por Europa en la Edad Media. La versión más antigua data del siglo X, *Historia Apollinii Regis Tyri*, atribuida a Simposio. Esta primitiva versión se imprime por vez primera en Alemania en 1475³⁶⁶. Desde este momento, la difusión es extraordinaria. Artiles³⁶⁷ señala la existencia de 60 manuscritos latinos. El manuscrito castellano del *Libro de Apolonio* data, según Manuel Alvar³⁶⁸, de finales del siglo XIV, en forma de poema en cuaderna vía. Si bien se señalan fechas anteriores: a comienzos³⁶⁹ o mediados³⁷⁰ del siglo XIII.

Entre las versiones europeas que se difunden de esta leyenda se encuentra: *Gesta Apollonii* del siglo X; la versión de Godofredo de Viterbo incluida en el

³⁶⁰ Menéndez Pidal, Juan, 1885, p. 331.

³⁶¹ Bonilla y San Martín, 1917, p. 525.

³⁶² Gómez Renau, 2000, p. 82.

³⁶³ Artiles Quintana, 1976, p. 16.

³⁶⁴ Cabañas, Pablo, 1967, p. 9.

³⁶⁵ Alvar, 1984, p. IX.

³⁶⁶ Artiles, 1976, pp. 16-17.

³⁶⁷ Ibídem., p.16.

³⁶⁸ Alvar, (ed.) 1970-72, p. 4. Alvar, 1965, pp.121-122.

³⁶⁹ Artiles, 1976, p. 24.

³⁷⁰ Cabañas, 1967, p. 10.

Panteón (1186-1191); el Capítulo 153 contenido en la *Gesta Romanorum* (manuscrito 1342; impreso en 1472); y, en el año 1488, un incunable impreso en Zaragoza por Pablo Hurus de Constancia. Entre las versiones españolas destaca la que se incluye en la parte quinta de la *Grande e General Estoria* de Alfonso X el Sabio; la *Confessio amantis* (1392-1393) de Gower, traducida al portugués por Roberto Paim (1393), y el *Patrañuelo* o *Patraña Oncena* de Juan de Timoneda³⁷¹.

Aquí recogemos la transcripción de Joaquín Artiles, sobre el argumento que en 1932 realizaron Hurtado, de la Serna y González Palencia en la *Historia de la Literatura Española*. Dice:

Apolonio, rey de Tiro solicita la mano de la hija de Antíoco, y descifra el enigma que éste propone a los pretendientes, descubriendo el criminal amor de Antíoco por su hija; por esta aclaración, Antíoco quiere matar al de Tiro, que se salva huyendo. Pero, al dirigirse a Pentápolis, furiosa tempestad deshace la nave y él es acogido por un pescador³⁷².

Es, en este último episodio, en el que la tradición disocia los romances *Santa Catalina* y *Marinero al agua*.

El enamoramiento del padre de su propia hija del romance *Delgadina*, ha sido relacionado por parte de Pascuala Morote³⁷³ con el cuento *Piel de asno* de Charles Perrault. La aceptación del romance es tal que en él se inspira, tal y como ha estudiado, Kyeong Min Lee³⁷⁴, la novela de Gabriel García Márquez en *Memoria de mis Putas Tristes*: “coincide con el del amor de un anciano de noventa años por una chica de quince a quien le pone el nombre Delgadina”³⁷⁵. También ha sido objeto de atención del Romancero Tradicional en textos como el romance *Silvana*, en los romances de asunto religioso *Santa Bárbara* y *Santa Catalina*. Estas manifestaciones de la oralidad poseen una génesis, estructura secuencial e intriga similar. Tienen como contenido mítico principal, la prohibición del incesto paterno-filial. Pero es el romance *Delgadina* el que alcanza la mayor cota de

³⁷¹ Artiles, 1976, pp. X-XI.

³⁷² Cabañas, 1967, pp. 15-30.

³⁷³ Morote Magán, 2002, pp. 159-197.

³⁷⁴ Min Lee, Kyeong, 2005, pp. 109-129.

³⁷⁵ *Ibidem.*, p. 109.

riqueza discursiva.

A partir de su sustrato cultural fundamentado en el que creemos, el ámbito creencial del mundo clásico, este tema ha recibido un diferente tratamiento histórico-cultural. En este transcurso, el tema ha sido objeto de un proceso de cristianización por parte de la cultura popular. La reiteración de este mito en las coordenadas espacio-temporales hace referencia a un tiempo ritual plasmado en el calendario anual, y, a un tiempo ritual de paso individual: de la adolescencia a la edad adulta, en el contexto de relaciones prescriptivas del parentesco.

1.3. Maia Bona Dea y *Quatuor Virgines Capitales*.

Las tradiciones mítico-religiosas narran la fecundación de la tierra mediante la lluvia de un padre celeste para producir la cosecha; asunto presente en numerosas tradiciones culturales mitológicas. La cultura indoeuropea proporciona una variable explicación ante este fenómeno, que la tradición greco-romana se encarga de estructurar. Paulatinamente, incorpora el sustrato cultural autóctono personificando la estructura social hasta individualizarse en el proceso endoculturador, al tiempo que se produce su transformación por el proceso de cristianización.

La raíz mítico-legendaria originaria de este romance se identifica con la tradición de la diosa *Maia Bona Dea*. Maia Bona Dea es el femenino de *Maius* (*mag-magnus*) *Deus*. Este es el atributo de Júpiter, esposo de Juno y padre de Minerva. Dará nombre al mes de mayo y a los ritos colectivos tradicionales del Mayo, rituales que dan paso a la primavera. Esta diosa se la relaciona con la Madre Tierra. En la mitología galesa se la identifica con Rosamerta (personificada con una cornucopia en las manos, símbolo de la tierra fecunda). Maia Bona Dea es representada en el arte inspirado en la mitología clásica en un trono portando diversos atributos: un cetro, una cornucopia, una serpiente alada, una cepa de vid curvándose sobre su cabeza y/o una cántara de vino³⁷⁶. Como Madre de la Tierra es fuente de vegetación, y “señora de los muertos que descansan en su interior”³⁷⁷.

³⁷⁶ Vázquez Hoys y Fernández Uriel, 2001, p. 117.

³⁷⁷ Brandon, 1975, p. 1402.

Con este último sentido se la relaciona con la diosa fúnebre Hécate ligada a Artemisa, que recibió culto en Grecia y en otros lugares del ámbito mediterráneo³⁷⁸ bajo nombres diversos, Astarté, Atargatis, Cybeles, Ceres, Démeter, Gaïa o Geë en Grecia, Ishtar, Pérséfone; en el mundo védico, Prithivi; en el mundo azteca Caotlicue; y, entre los teutones, Nerthus Su culto fue introducido desde Creta como Damia.

Sobre ella existen varios relatos legendarios. Una de las versiones es que su padre, Fauno, se enamora de ella. Maia Bona Dea, llamada por ello Fauna³⁷⁹, imagen de castidad, se niega a sus deseos. Fauno la embriaga con vino y la flagela con ramas de mirto. El mirto es un símbolo de amor, “principio motor del universo y de la transmutación alquímica”³⁸⁰. Finalmente, consigue su propósito transformado en serpiente. En otra versión, Bona Dea, esposa de Fauno, se emborracha con un jarro de vino. Fauno, ante tal falta de virtud y castidad, la golpea con varas de mirto hasta provocarle la muerte³⁸¹. Maia, hija de Fauno, se une con Vulcano antes de casarse ¿éste? con Afrodita; de esta vinculación nacen los Lares, espíritus vinculados a los antepasados familiares, y, por ende, a las estructuras socio-parentales. Fauno celebra su festividad el 5 de diciembre, la *Faunalia* o *Faunales*³⁸² Se le identifica con Lupercus, cuya festividad, *Lupercalia*, era celebrada el 15 de febrero, cuando su fiesta se traslada entre los días 15 al 17 de febrero, en honor de Februus, rey mítico del Lacio que enseñó a cultivar y criar ganado. Deificado por Roma, se cree que se comunicaba con los hombres mediante los sonidos del bosque y las pesadillas. Se le identifica con Silvano (el que vive en el bosque), adjetivo del dios Pan y Fauno, que señala los límites del estado. El culto de Vulcano equivale al dios griego Festos o Hefestos, “introducido en Roma por Rómulo o por Tito Tacio”³⁸³. Es hijo de Juno y el viento.

³⁷⁸ Bartra, 1982, pp. 165 y 117.

³⁷⁹ Según la tradición transmitida por Dionisio de Halicarnaso, Fauna se unió con Hércules. De tal vínculo nace el rey Latino, epónimo de Lacio. En Grimal, Pierre, 2008, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Ediciones, Barcelona, p. 193.

³⁸⁰ Barristini, 2003, p. 131.

³⁸¹ Grimal, 2008, p. 72. Vázquez Hoys, y Fernández Uriel, 2001, p. 117. Falcón Martínez, C. et al., 1980, *Diccionario de la mitología clásica*, Madrid, p. 115. Bartra, 1982, pp. 36-37.

³⁸² Vázquez Hoys, y Fernández Uriel, 2001, p. 229.

³⁸³ Falcón Martínez et al., 1980, p. 623.

El proceso cristianizador de las tradiciones paganas es una constante desde sus orígenes, lo que permite la cristianización del mito de *Maia Bona Dea*, tradicionalmente identificada con Santa Águeda³⁸⁴. Pero lo es también respecto a Santa Catalina o Santa Bárbara. Precisamente, estas tres mártires, presentes desde los primeros tiempos del Imperio romano, son parte de las *Quatuor Virigines Capitales* de la tradición alemana³⁸⁵. Las respectivas hagiografías presentan puntos en común con el romance *Delgadina*, que cuenta con una amplia difusión extrapeninsular y peninsular; donde es conocido bajo los nombres de Agadeta, Margarita, Catalina o Sylvana (Portugal), como así destacó Juan Menéndez Pidal³⁸⁶. Según Paloma Díaz-Mas, el romance se ha relacionado con santa Difna, “muerta por causa de la pasión incestuosa de su padre”³⁸⁷. La relación de la tradición oral y la hagiografía ha sido estudiada por María Dulce Sánchez-Blanco³⁸⁸. Presentamos, a continuación un cuadro comparativo de la personificación de estas figuras:

Tradición	indoeuropeo	cristiana	cristiana	Cristiana	cristiana	greco-latina
Tratamiento	greco-romana	hagiografía	hagiografía	Hagiografía	cultura popular	cultura elites
Nombre	Bona Dea	Santa Bárbara	Santa Catalina	Santa Águeda	Delgadina	Apollonio
Padre	Fauno	Dióscuro	Majencio	Quinciano de Sicilia	padre	Antíoco
Incesto	Incesto	Incesto	Incesto	Incesto	Incesto	Incesto
Castigo (hija)	físico	amputación	sexual	sexual	represión: sentidos	Reclusión
Salvador	*	salvador	salvador	salvador	"criado": amor	Pescador
Muerte						
Resurrección	Fiesta	Santidad	Santidad	Santidad	Gloria: fuente	
Castigo (padre)	*	Tormenta		Erupción Etna	Serpiente/campana	Tempestad
Conclusión						

Asimismo, se establecen otras conexiones. Su nombre se podría relacionar con las tradiciones indoeuropeas célticas, germánicas y lituanas³⁸⁹: **dyēu-*: resplandecer, brillar; femenino de Zeus³⁹⁰. En la tradición celta se identifica con la deidad masculina Beltaine³⁹¹: de *bel*: brillante, y *tene*: fuego. Esta raíz da nombre al dios solar Bel, Beli y al gaélico Belenus, cuyo origen se encuentra en el sumerio Baal, consorte de Astarté; homónima femenina, y otra de las denominaciones de

³⁸⁴ Giorgi, 2003, p. 12.

³⁸⁵ Ibídem., p. 238.

³⁸⁶ Menéndez Pidal, Juan, 1885, p. 331.

³⁸⁷ Díaz-Mas, 1994, p. 283.

³⁸⁸ Dulce Sánchez-Blanco Celarain, 2007, pp. 193-212.

³⁸⁹ Falcón et al., p. 368.

³⁹⁰ Es el paralelo griego de Zeus (Zeus) y de *dyaús pitā* indio.

³⁹¹ Anglinización del gaélico irlandés Bealtaine, a su vez, del gaélico escocés Bealtuinn.

Maia Bona Dea. Su cristianización se produce bajo la advocación de Santa Águeda, término interpretado etimológicamente³⁹² con “buena”³⁹³, en griego, *Agathé*. No obstante, existen otras interpretaciones en torno al origen griego del nombre: “la santa de Dios” (*agios*: santo y *theos*: Dios); “diosa sin apetencias terrenas” (*a*: sin, *geo*: tierra y *theos*: dios); “persona de consumada elocuencia” (*aga*: elocuente y *thau*: consumación); “esclavitud excelsa” (*agatha*: servidumbre y *thaas*: superior); y “solemne final” (*aga*: solemne y *thau*: consumación).

La celebración de los ritos³⁹⁴ en honor a la diosa romana, instituidos por su arrepentido padre, tenían lugar el 4 de diciembre³⁹⁵; fecha escogida por el calendario cristiano para la festividad de Santa Bárbara. Pero su asimilación con *Maia*, hace que la celebración de la fiesta se trasladara al tercer mes, el 1 de mayo³⁹⁶, mes en el que, en el calendario romano de mayo, el fuego de Vulcano ofrece un sacrificio a *Maia*. En este día, la tradición celta tiene la celebración de Beltaine.

Asimismo, en honor a *Maia Bona Dea* se celebraba un rito nocturno de carácter secreto. En un primer momento, el rito se realizaba en casa del primer magistrado, siendo presidido por la esposa del mismo. Posteriormente, se celebró en un templo situado junto a un bosque sagrado al pie del Aventino. En ella tenían presencia las matronas romanas y las Vestales. Tras la realización del rito sacrificial de una cerda se realizaban ritos orgiásticos similares a los de Cibeles y Baco. La ceremonia se encuentra sujeta a rigurosas prohibiciones. Una de ellas es la relativa a la presencia de vino y mirto, con los que Fauno quiso doblegar a la diosa. Otra de las limitaciones es la participación de varón humano o animal macho. Tal exclusión afectó a Hércules, quien, en venganza, instituyó unas ceremonias en el Ara Maxima, en las que no podían participar las mujeres. Asimismo, en el año 62 a. C., Aurelia, la madre de César, recién elegido Pontifex Maximus, consiguió celebrar en la Domus Publica el rito dedicado a Bona Dea.

³⁹² Vorágine, 1982, pp. 167-170.

³⁹³ Giorgi, 2003, p. 12. Brandon, 1975, p. 93.

³⁹⁴ Brandon, 1975, p. 310. Falcón et al., 1980, p. 115. Grimal, 2008, p. 72. Bartra, 1982, pp. 36-37. Y, Vázquez Hoys, y Fernández Uriel, 2001, p. 117.

³⁹⁵ Vázquez Hoys, y Fernández Uriel, 2001, p. 11. Grimal, 2008, p. 72. Falcón et al., 1980, p. 115.

³⁹⁶ Invernizzi, 1994, *Il calendario*, Roma, p. 55.

Publio Clodio Pulcher, presunto amante de la segunda esposa de César, Pompeya, irrumpió en la celebración disfrazado de mujer. Ello conllevó una grave crisis política, la deposición de Clodio y el repudio a Pompeya.

Asimismo, la relación se establece a partir de la vegetación y de particulares fenómenos atmosféricos: la tormenta. En este sentido, entre los epítetos de la deidad romana, *Dea*, se encuentra el de *Fulgur*, dios del rayo, o *Iuppiter Elicius*, invocado para producir la lluvia en época de sequía³⁹⁷. Entre los rituales de la fiesta de Beltaine se encuentran rituales ígneos y de la vegetación, entre otros: el de encender fuego en todas las colinas del territorio irlandés, y, recoger ramos protectores, incluido, el Árbol de Mayo, cristianizado en época medieval en el día de Roodmas o de la Santa Cruz³⁹⁸. Tales prácticas rituales, cristianizadas desde los albores de la Edad Media³⁹⁹, han quedado fosilizadas en el folklore del norte peninsular⁴⁰⁰. En el año 433, según la tradición, San Patricio encendió, el día de Beltaine el fuego pascual en la colina de Slane. Tal hecho supuso el triunfo del Cristianismo sobre el druidismo, ya que la tradición prohibía, so pena de muerte, encender tal fuego antes de que lo hiciera el rey de Irlanda sobre la colina de Tara. Recogemos algunas de estas manifestaciones de la tradición oral lebaniega:

-Arriba, mozín, arriba,	arriba mozo valiente,
si no puedes con las uñas,	agárrate con los dientes.
Este mayo lo cortaron	en el alto los Morcinos,
y le bajaron los mozos,	para untarle con tocino.

En este sentido, el culto a Santa Bárbara⁴⁰¹ es la cristianización de la explicación mitológica del fenómeno natural de la tormenta, presente en un amplio

³⁹⁷ Falcón et alii, 1980, p. 369.

³⁹⁸ Markale, Jean, 2000, p.19.

³⁹⁹ Ibídem., p.19.

⁴⁰⁰ Versión de Ledantes (ay. La Vega de Liébana, p.j. San Vicente de la Barquera, com. Liébana). Interpretado por Sofía Hoyal Ledantes de 71 años. Recogido la tarde del domingo 14 de septiembre de 2003.

⁴⁰¹ La ubicación espacio-temporal de la santa es imprecisa. Leonardi *et alii* señala la existencia de complejas y dispares tradiciones hagiográficas latina y griegas alterada por la amplia difusión de su culto. Su martirio se ubica “indistintamente en el imperio de Maximino el Tracio (235-238), Maximiano (286-305) y Maximino Daya (308-313); ora en Antioquía, ora en Nicomedia, ora en Heliópolis y, según algunas traducciones latinas, nada menos que en Toscana”. La extensión de su

sustrato creencial de extraordinaria difusión en todas las tradiciones desde la antigüedad⁴⁰², que representa la manifestación de la imagen de Dios y del instrumento de su poder punitivo⁴⁰³. El folklore europeo, y de Cantabria en particular, emplea diversos procedimientos basados en la magia para luchar contra los efectos de la tormenta. Así, basado en la magia imitativa, el volteo de la campana, mediante el cual, el sonido emitido por este instrumento aplaca el emanado desde los cielos. Otro procedimiento, se sustenta en el poder mágico de la palabra, mediante jaculatorias, conocidas como “tente nube”:

'Santa Bárbara bendita,
en el Cielo estás escrita
con papel y agua bendita;
en el ara de la Cruz, / Pater Noste(r), amén Jesús"⁴⁰⁴.

O,

'Ay, gloriosa Santa Bárbara,
ten compasión de nosotros:
danos agua sin la piedra
que acaba con los panojos' ⁴⁰⁵,

u oraciones romanceadas que invocan a Santa Bárbara; para mitigar los efectos de la tempestad:

Bárbara, divina y santa,	que con palmas de martirio,
estás con Cristo y su Madre	triunfado en el cielo impirio.
Lo que Cristo predicaba	creías con grande amor,
de la Virgen la pureza,	de la Santa encarnación.
Tu padre, rústico rey	en un castillo te encierra,
culgándote de los pies,	con grande ira y soberbia.

culto se produce en el siglo IX. El Capítulo CCI de la *Leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine refleja su hagiografía. Jacobo de la Vorágine, 1982, pp. 896-903.

⁴⁰² Dígase el dios hurrita Teshub e Indra. En Lurker, Manfred, 1992, pp. 234-235, El dios mitológico escandinavo Tor y las brujas o “nuberos” en el poso mitológico celta en la Península Ibérica. García Lomas, Adriano, 2000, p. 339.

⁴⁰³ En el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento, es la manifestación de la imagen de Dios y el instrumento de su poder punitivo: Salmos, Job, Éxodo, Daniel, Juan, Lucas, y Apocalipsis. En Lurker, 1992, pp. 234-235.

⁴⁰⁴ Recopilado en Liébana y Polaciones.

⁴⁰⁵ García Lomas, 2000, pp. 339-340.

Mandó tu padre, a otro día,	por el pueblo te arrastrasen,
y en muradal hiriendo	tu cuerpo le sepultasen.
Volvió Cristo y su madre,	volvió y al punto vinieron.
Los que han sanado mis males,	y nueva vida me dieron.
Cogen alfaje y su hijo,	hace su cuerpo pedazos,
por ver ahora si te libra,	ese Dios, profeta y falso.
Dios, que miraba esta injuria,	arrojó un rayo encendido,
Y a tu padre, en cuerpo y alma,	le sepultó a los abismos.
Y, ahora, Bárbara y santa,	por tu muerte y tus martirios,
librarás a tus devotos,	de los rayos y peligros.
De los rayos y centellas,	de morir sin confesión,
librarás a tus devotos,	que te tienen devoción. ⁴⁰⁶ .

Por su parte, una de las manifestaciones iconográficas de Santa Águeda es una antorcha o vela encendida, un cuerno de unicornio, así como con la palma de martirio⁴⁰⁷. Tanto el cuerno de unicornio de Santa Águeda tiene su correlato iconográfico en el cuerno de la abundancia de Maia Bona Dea. El martirio de Santa Águeda de Catania o de Palermo se sitúa en tiempos de la persecución del emperador Dacio en el año 251. Este nombre aparece en el *Simposio* de Metodio de Olimpo. A finales del siglo V es insertada en el canon del rito ambrosiano, ravenés y romano. El papa Símaco (495-514) y Gregorio Magno (590-604) promueven su culto por Italia. Su vida aparece narrada en el siglo VI en el *Martirologio Jeronimiano*, en el Calendario de Cartago y en el Calendario sinaítico; en el siglo VIII aparece en el *Sacramentario Gregoriano* y en el *Sinaxario de Constantinopla*; en el siglo IX, en el *Martirologio* de Rabano Mauro; en el siglo X en el Calendario mozárabe; finalmente, en el siglo XV, Jacobo de la Vorágine dedica a Santa Águeda el capítulo XXXIX de la *Leyenda Dorada*.

Precisamente, Leonardi et al.⁴⁰⁸, señalan que su tradición hagiográfica se encuentra falta de rigor histórico. Brandon, indica su “incorporación de tradiciones paganas”⁴⁰⁹. Asimismo, la palma de martirio, símbolo que permitirá identificar al

⁴⁰⁶ Versión de Mediadoro (ay. Valdeprado del Río, p.j. Reinosa, com. Valderredible, Cantabria). Interpretado por Encarnación Gutiérrez Díez de 75 años de edad. Recopilado la tarde del sábado 17 de agosto de 2002.

⁴⁰⁷ Giorgi, 2003, p. 12.

⁴⁰⁸ Leonardi et al., 1998, pp. 79-80.

⁴⁰⁹ Brandon, 1975, p. 93.

mártir cristiano, encuentra su correlato en la rama de mirto de la diosa. En el jardín de su templo existían flores⁴¹⁰ y plantas medicinales donde acudían los enfermos, constituyendo parte fundamental del atrezo del rito. Es la diosa de la virginidad, la fertilidad y la salud. En palabras de Anahory-Librowicz, Delgadina representa la “mártir cristiana”⁴¹¹.

El sustrato mitológico que subyace en los romances-tipo aquí representados, permite su pronta difusión. Su base estructural se mantiene y se modifica su adjetivación. Bajo la estética de romance se encuentra extendido por toda la Península Ibérica y se extiende por efecto de la emigración a Sudamérica: Argentina, Colombia, Chile, México, Puerto Rico, Santo Domingo o Uruguay; y los países mediterráneos: Cerdeña, Grecia, Bulgaria, Líbano, Turquía, Yugoslavia o Marruecos. Los romances *Santa Catalina* y *Santa Bárbara*, mantienen una gran fidelidad con su texto legendario originario incorporando la noción de salvación que no existía su fundamento mítico. El romance *Delgadina*, que mantiene la misma base estructural que los anteriores, permite aproximarnos al período histórico por el que transcurre gracias a las variaciones accidentales que en su decurso ha ido incorporando.

El romance *Delgadina* manifiesta su transcurso por la Historia al tiempo que evidencia el paso dado por la cultura popular. Este es el caso de la visión de la infancia y de la religiosidad cristiana.

I.	<i>Presentación de los personajes</i>
I.a.	<i>Rey y tres hijas</i>
I.b.	<i>Delgadina: la más pequeña.</i>
II	<i>Insinuación del rey a su hija Delgadina.</i>
II.a	<i>Comiendo</i>
III.	<i>Negación de Delgadina</i>
III.a.	<i>Intercesión de los santos.</i>
III.b.	<i>Negación a romper el orden social establecido.</i>
IV.	<i>Castigo de Delgadina.</i>
IV.a.	<i>Tiempo simbólico: siete años.</i>
IV.b.	<i>Privación de los sentidos: vista, gusto.</i>

⁴¹⁰ No debe desdeñarse el hecho de que esta celebración se encuentra próxima a la fiesta dedicada a la diosa Flora, la *Floralia*, tiempo intermedio entre el equinoccio de primavera y el solsticio de verano.

⁴¹¹ Anahory-Librowicz, Oro, 1980, p. 72.

IV.c.	<i>Obligación de alimento tabú.</i>
V.	<i>Solicitud de ayuda de Delgadina.</i>
V.a.	<i>Ventana: salida de uno mismo.</i>
V.b.	<i>Solicitud: hombres y dios.</i>
VI.	<i>Negación de ayuda.</i>
VI.a.	<i>El hombre niega ayuda.</i>
VI.b.	<i>Sumisión y obediencia: infancia</i>
VI.c.	<i>Ubicación: rituales lúdicos y espacios intermedios.</i>
VII.	<i>Final del castigo: muerte</i>
VII.a.	<i>Liberación de Delgadina</i>
VII.b.	<i>Amor: criado</i>
VIII.	<i>Esfera extrahumana</i>
VIII.a.	<i>Campanas: gloria o infierno.</i>
VIII.b.	<i>Delgadina: fuente (Magdalena: mortaja)</i>
VIII.c.	<i>Padre: serpiente</i>

2. Las versiones de *Delgadina* (á.a) IGR 0075 en Cantabria

Constatamos la que, probablemente, sea la primera versión del romance *Delgadina* (á.a) en Cantabria, datada en el año 1897. Ramón Ortiz de la Torre rememora el argumento del romance y evoca el entrañable proceso de su aprendizaje, refiriendo alguno de sus versos⁴¹². Hasta el momento en el que se escriben estas líneas, cincuenta y ocho versiones conforman el *corpus* de *Delgadina* (á.a) en Cantabria.

Sobre esta primera versión fragmentaria del romance *Delgadina*, Ortiz de la Torre narra lo siguiente:

Delgadina, la menor de las tres hijas de un rey: éste intenta abusar torpemente de ella; resístese la infanta; y es encerrada en una torre, mortificándola con hambre y sed: asómase la infeliz a una ventana, y avistando a sus hermanos, que por debajo paseaban, demándales un poco de agua para templar su ardorosa sed; niéganse sus hermanos prevenidos por su cruel padre; llega por último a demandársela a éste último, y creyendo el padre despiadado ver cumplido sus lúbricos deseos, ofrece un reino al primero que suba una jarra de agua a Delgadina; más al llegar con ella un paje, Delgadina había dejado de existir.

2 Tres hijas tenía el rey todas tres como una plata

⁴¹² Véase la versión del corpus.

	La más pequeñita de ellas	Delgadina se llamaba,
 -	
6	Delgadina, Delgadina,	Tú has de ser mi enamorada.
	No lo quiera Dios del cielo	ni su Madre Soberana.

	<i>Pronto, pronto, a Delgadina dan agua</i>	
 -	
 -	
10	Unos van con jarras de oro	otros con jarras de plata
12	Por muy pronto que llegaron	Delgadina ya finaba. etc.

Además de ésta, José Ramón Lomba y Pedraja recopila entre 1906 y 1907 cuatro versiones en Solares (54 hemistiquios), Hoznayo (72 hemistiquios), Pámanes (96 hemistiquios) y Llano (62 hemistiquios). La versión de Solares tras el castigo infligido por el padre recurre a las hermanas y hermanos en la solicitud de socorro, y finalmente, claudica a los deseos del padre. Sin embargo, fallece antes de ser atendida, momento a partir del cual se relata una escena que vincula a los personajes a la esfera extrahumana producto de los vínculos asociados a la religiosidad popular:

54	Los ángeles la hacían cruz,	la Virgen la amortajaba
	y al pícaro de su padre	los demonios le llevaban.

Las versiones de Hoznayo y Llano presentan una gran similitud con el texto de Solares. En la versión de Pámanes Delgadina recurre a las abuelas, -como elemento novedoso-, hermanas y madre en la solicitud de socorro, y al propio padre:

22	Estaban sus abuelitas	peinando sus ricas canas.
	- Abuelas, si sois abuelas,	que me deis un poco de agua

Cuando los criados suben presurosos para socorrer a la vencida Delgadina, se produce el hecho milagroso coincidiendo con la muerte de la protagonista:

90	A la cabecera tiene	una fuente de agua clara
	y a los pies Santa Matilde	la está haciendo la mortaja
94	con agujita de oro	y dedalito de plata
	y la cama de su padre	de demonios coronada.

En 1931, Eduardo Martínez Torner recopila una versión de 71 hemistiquios en Soto (ayuntamiento de la Hermandad de Campoo de Suso). En ella, los pajes se encargan de encerrar a Delgadina. Será la Virgen la encargada de abrir ventanas para la solicitud de socorro:

22 Al cabo de ocho días, la Virgen abrió ventanas

Delgadina acude a su madre y a sus hermanas, no existiendo presencia de los hermanos en esta versión. Cuando se encuentra en el límite de sus fuerzas sucumbe a los deseos del padre. Sin embargo, cuando van a atenderla, Delgadina fallece, produciéndose la agregación de los protagonistas a la esfera extrahumana, mediante el empleo del tañido de las campanas:

70 Las campanas de la gloria por Delgadina tocaban.
 Las campanas del infierno a su padre reclamaban.

En 1934 José María de Cossío y Tomás Maza Solano recopilan doce versiones de este romance. La versión de Campo de Ebro, de 86 hemistiquios, singulariza a las hermanas de Delgadina con un nombre propio, Antonia y Juana. Son ellas las encargadas de escoger quién será la enamorada del padre. En el romance, el padre “remira” a las hijas “un día que iban a misa” y escoge, de entre las tres hijas, a Delgadina, no sin antes referir el papel del grupo social frente a la elección propia:

10 Un día que iban a misa su padre bien las miraba;
 después de haberlas mirado a las tres hijas llamaba.
 -De las tres hijas que tengo la una es mi enamorada;
 14 unos dicen que es Antonia y otros dicen que es Juana,
 yo digo que Delgadina que es de todas la más guapa.

Delgadina es encerrada y comienza la solicitud de socorro a las hermanas y la madre. En esta versión, Dios es el encargado de abrir ventanas a Delgadina:

mas al cabo de los ocho, abrió Dios una ventana

En la versión de Cañeda, de 60 hemistiquios, el inicio del romance presenta una gran agilidad en la elección de Delgadina como enamorada del padre:

- | | | |
|---|--|---|
| 2 | Tres hijas tenía un rey,
Delgadina es la menor. | todas tres como la plata,
-Tú has de ser mi enamorada. |
|---|--|---|

La solicitud de socorro se realiza a los hermanos y la madre. No se refieren pajes o criados en la asistencia, siendo el propio padre quien acude para atender a Delgadina:

- | | | |
|----|---|--|
| 50 | El padre que ha oído esto
por pronto que vino el padre | no corría, que volaba,
Delgadina ya finaba. |
|----|---|--|

En la versión de Tudanca, de 42 hemistiquios, tras ser castigada recibe la negación de ayuda de su padre y hermanos, a quienes solicita socorro, implorando a la deidad:

- | | | |
|----|---|---|
| 22 | -Mi padre por ser mi padre
por Aquel que está en la cruz | por Dios y por Santa Clara,
me dará usted un vaso de agua. |
|----|---|---|

El romance termina con la muerte de Delgadina, omitiendo, la causa de la muerte:

- | | | |
|----|---|---|
| 42 | Delgadina, Delgadina
a los pies de Delgadina | se cayó muerta en la cama,
nació una fuente muy clara. |
|----|---|---|

En la versión de Los Corrales de Buelna, de 86 hemistiquios, Delgadina, encerrada por los criados, solicita socorro a su hermano, hermana y madre. Los criados asisten a Delgadina, cuando sucumbe ante su padre y esta fallece, produciéndose el hecho milagroso:

- | | | |
|----|---|---|
| 78 | que a los pies de Delgadina
La cama del rey su padre | una fuente mana clara.
los demonios la quemaban; |
| 82 | la cama de Delgadina,
con una paloma enmedio | ángeles la rodeaban,
que era la Virgen sagrada. |

En la versión de Collado, de 52 hemistiquios, el encierro de Delgadina lleva añadido como castigo la administración de alimentos salados y amargos:

- | | |
|--------------------------|--------------------|
| No la daban de comer más | que cecina salada, |
|--------------------------|--------------------|

18 no la daban de beber más que jugo de naranja.

Solicita socorro a sus hermanos quienes se niegan con el siguiente argumento:

30 -Quítate de ahí Delgadina, quítate, perra malvada,
 que por ti hace nueve meses que está madre mal casada.

Inmediatamente, interpele a su hermano Alejo, quien se encuentra “jugando a la baraja”:

38 estaba su hermano Alejo jugando a la baraja.
 -Hermano, por ser mi hermano, apúreme un jarro de agua,
 que se me acaba la vida que ya se me arranca el alma.

A continuación, acuden al socorro unos caballeros, pero:

46 Cuando con el agua llegan ya Delgadina finaba.

En la versión de Santander, de 60 hemistiquios, el castigo consiste en la privación de los sentidos:

18 donde no la vea el sol, no coma más que pan y agua.

Pide ayuda a su madre, que se niega por estar “malcasada”, y a sus hermanos que juegan “con cubos y palas” y la amenazan con la pena capital si el padre conoce la ayuda. Finalmente, cede a los deseos del padre. Cuando los pajes acuden para dar agua a Delgadina estaba muerta. Además del hecho milagroso que vincula a los personajes a una esfera extrahumana basada en la concepción del cielo e infierno, se produce, por parte de los protagonistas el juicio por el que consideran a Delgadina una esclava:

54 La cama de Delgadina rosada de ángeles estaba,
 y la cama de su padre de serpientes rodeada,
58 y la cama de su madre llena de pájaros estaba;
 todos decían cantando: - Delgadina es una esclava.

La versión de Castillo Siete Villas, de 68 hemistiquios, el castigo, ejecutado por los pajes, contempla la privación de los sentidos. la muchacha pide ayuda a su madre y sus hermanos, quienes se niegan argumentando la desobediencia al padre.

Finalmente, acude a su padre, quien envía a los pajes con agua. Pero Delgadina ya estaba muerta:

54	Unos van con jarros de oro,	otros con jarros de plata,
	cuando quieren recordar,	Delgadina muerta estaba
58	con una carta a sus pies	que a todos lo perdonaba,
	menos a su padre el rey	que en los infiernos estaba.
62	La cama de Delgadina	llena de ángeles estaba,
	y la Virgen de los Dolores	en medio de ellos estaba,
66	y la cama de su madre	llena de diablos estaba
	con una serpiente en medio	que el corazón la arrancaba.

En Secadura, la versión de Delgadina, de 72 hemistiquios, los criados del padre se encargan de ejecutar el castigo, que, en esta ocasión incluye carne salada y una gota de agua. Delgadina reclama a sus hermanos, quienes se niegan a ayudar por miedo al castigo. Finalmente, pide ayuda al padre, que se encontraban “jugando a la baraja”. El padre envía a los criados, que entran por balcones y ventanas, pero al llegar, Delgadina moría.

64	Unos entra por balcones	y otros entran por ventanas.
	Cuando llegaron allá	la Delgadina expiraba.
68	A los pies de Delgadina	una fuente clara manaba,
	la cama de Delgadina	corona de ángeles estaba
72	y la de su padre el rey,	de demonios coronada.

En Renedo, 54 hemistiquios, la versión incluye una descripción de la protagonista Delgadina:

6	Era rubia como el oro	y blanca como la plata.
---	-----------------------	-------------------------

La encierran los criados por orden del padre, privándola de los sentidos:

18	que no vea sol ni luna	ni claridad que la entrara.
----	------------------------	-----------------------------

Delgadina reclama asistencia de sus hermanas. Como sucede en otras versiones, las hermanas se encuentran jugando, en este caso, al corro. Tras insultarla, la niegan la ayuda so pretexto de la desobediencia paterna. A continuación, acude a su madre, que envía a los criados en su ayuda ofreciendo, a cambio, el matrimonio con su hija. La versión omite la figura paterna:

- | | | |
|----|--|---|
| 42 | -Corred pronto, mis criados,
el primero que llegare | a Delgadina dadle agua,
yo con ella le casara. |
|----|--|---|

Sin embargo, Delgadina moría, produciéndose el hecho milagroso y sobrenatural:

- | | | |
|----|--|--|
| 46 | Unos van con jarras de oro
cuando llegaron allí | otros con jarras de plata,
Delgadina se expiraba; |
| 50 | a su lao la Magdalena
Desde el día en que naciste | haciéndole la mortaja.
en el cielo te esperaba, |
| 54 | a tu padre en los infiernos | un sillón entre las llamas. |

La versión fragmentaria de Llerana, de 48 hemistiquios, omite el requerimiento del padre hacia Delgadina. Este manda a sus criados a ejecutar el encierro y castigo del sentido del gusto: “carne salada” y “hiel de retama”. Delgadina reclama ayuda a sus hermanos y hermanas. Los primeros, jugando al “juego de cañas”, disuaden a su hermana de su actitud so pena de serle infligida la pena capital, y las segundas, hilan con la rueca. Esta versión no incluye la solicitud a la madre o al padre. Los criados reciben la orden de socorrer a Delgadina que estaba muriéndose mientras la Magdalena le cosía la mortaja:

- | | | |
|----|--|---|
| 40 | La Magdalena a sus pies
con dedalito de oro | le cosía la mortaja,
y con agujas de plata; |
| 44 | los angelitos de Dios
las campanas de la gloria | bajaban ya por su alma,
ya por ella repicaban. |

La versión de Esles presenta 29 hemistiquios, por lo que podría ser una versión fragmentaria. Delgadina es castigada a ingerir alimentos salados: “comida salada” y “agua de bacalada”. La poco exitosa solicitud de socorro, que en otras versiones podemos ver en forma dialogada con diversos miembros de la unidad doméstica, se realiza a su padre y madre de forma conjunta:

- | | | |
|----|---|--|
| 22 | de donde ve a sus padres,
que el alma tengo en un hilo | espurrirme un vaso de agua,
y el corazón se me arranca. |
|----|---|--|

Delgadina fallece:

- | | | |
|----|----------------------|------------------------|
| 26 | La cama de Delgadina | una fuente clara mana; |
|----|----------------------|------------------------|

30	la cama de Delgadina y la cama de sus padres	rodeada de ángeles estaba; los demonios la levantan.
----	---	---

Finalmente, la versión de Rábago, de 114 hemistiquios, Delgadina es encerrada y obligada a tomar “carne muy salada” y “agua muy amarga”. Solicita socorro a sus hermanos, hermanas y madre, y todos se lo niegan hasta que recurre a su padre y fallece. La versión presenta, como veremos, una gran cantidad de detalles que hacen de esta versión, como veremos, un interesante objeto de estudio.

Don Sixto Córdova y Oña recopila cinco versiones de este romance, que publica en 1948, cuatro de ellas sin localizar. Una de ellas, ya que las otras tres son fragmentarias, presenta una extensión de 78 hemistiquios. Delgadina, tras ser ‘remirada’ por su padre es castigada por ser una renegada, confesando encontrarse enamorada. Así lo expresa el romance:

10	Delgada estoy, padre mío, Un día, estando comiendo, -Qué me miras, padre mío,	porque estoy enamorada. su padre la remiraba. qué me miras a la cara.
14	-Qué he de mirarte, mala hija, que tienes que padecer	que eres una renegada, el tormento de tus faltas.

Así, los criados encierran y castigan a Delgadina con el único alimento que “cecina salada” y “hieles amargas”. Delgadina reclama la ayuda a sus hermanas y a su madre. En esta ocasión, entre las hermanas, la primera cosía y la segunda tocaba el piano. Ambas se niegan por miedo al castigo paterno si son descubiertas. La madre le niega el socorro argumentando ser una desgraciada. Finalmente, pide ayuda al padre. Acuden los criados, pero Delgadina muere. La versión incluye el arrepentimiento de los pecados, como explicación al hecho milagroso:

74	Cuando bajan los criados, de su falta arrepentida, La cama de Delgadina	la pobre hija expiraba, como si fuera una santa. los ángeles rodeaban,
78	y en medio estaba la Virgen	poniéndole la mortaja.

La versión que Córdova recoge en Santander, tiene 70 hemistiquios. En el romance, Delgadina, tras ser observada por su padre, y como detonante del castigo, expresa:

-Delgada estoy, pare mío, porque estoy enamorada.

Así, el padre ordena el encierro y castigo de Delgadina, que consiste en comer “carne salada” y “hiel de retama”. En el romance, pide ayuda a sus hermanas, sus hermanos y su madre. Las hermanas se encuentran cosiendo, los hermanos, con el ‘juego de cañas’. Las primeras se niegan por miedo a ser todas mortalmente castigadas por el padre; los hermanos, para evitar la pena capital de Delgadina. Tras solicitar ayuda a la madre, que se encuentra ‘bebiendo en vaso de plata’, son llamados los criados para socorrerla. Sin embargo, Delgadina estaba muerta.

A continuación, presentamos los fragmentos de versiones recopilados por Córdova y que incluyó como parte del cancionero infantil cantado por las jóvenes mientras jugaban:

2	Un rey tenía tres hijas, y la más chiquirritita	más hermosas que oro y plata Delgadina se llamaba.
---	--	---

La circunstancia de su interpretación hace que las modificaciones del romance vayan en consonancia con el uso que de ellas se hacía:

2	Un padre tenía tres hijas que con el rengue, rengue;	más hermosas que la plata; que con el rengue, rengue, ranga;
6	que con el zapatito blanco,	que con la media colorada.

Sorprende esta última en la que vemos modificada la rima, asonante (ó), y que llega a identificar con un nombre propio a la Delgadina. Este recurso suele ser empleado en los juegos infantiles en los que mientras se desarrolla el juego, el canto que lo acompaña adapta el nombre a cada uno de los actores que desarrollan el juego, destreza o habilidad requerida en el turno:

2	Un padre tuvo tres hijas, la más pequeña de todas,	y él era un labrador; se llamaba Mariflor.
6	Aunque era la más bonita y una tarde en el verano	la primera a la labor, a segar trigo marchó.

La versión de Fontecha, recogida por Gomarín, tiene 82 hemistiquios, interpretada por María Gómez (50 a). La versión se recoge en 1969, y en 1982 vuelve a ser recopilada por Tomás Macho Gómez, siendo publicada en 1997 y reeditada en 2009. En esta versión, el padre requiere el amor de Delgadina, quien, al negarse es castigada. Los criados la encierran y castigan con la privación de los sentidos. En esta versión encontramos evidentes diferencias con la solicitud de ayuda respecto a otras versiones. Delgadina pide ayuda a sus hermanas, los criados y su madre. Los dos primeros grupos, el de hermanas y criados, niegan el socorro por miedo a las consecuencias de la desobediencia al rey padre. Delgadina cede a los deseos del padre, pero, en el momento en el que va a ser socorrida por los criados del rey, fallece:

74	Unos con jarras de oro	otros con jarras de plata
	Cuando allá hubieran llegado	Delgadina muerta estaba.
78	Al los pies de Delgadina,	una fuente clara manaba.
	La cabeza de Delgadina	rodeada de ángeles estaba.
82	La cabeza de su padre,	de demonios que saltaban.

La encuesta CSMP realizada en el año 1977 consigue la recuperación de seis versiones de este romance. En La Vega (ayuntamiento de La Vega de Liébana), Teresa Catarilla, Franz Fusseder y Ana Valenciano recopilan una versión de 17 hemistiquios interpretados por Felicitas Prado (78 a). En el texto, Delgadina se niega a cumplir los deseos del padre y es encerrada y castigada a alimentarse con “vaca salada” y “agua de siete pescadas”. La versión queda truncada en este punto del romance:

2	Un rey tenía tres hijas
	La más pequeña de ellas	Delgadina se llamaba.
6	-Delgadina, Delgadina,	tú has de ser mi enamorada.
	-¡No lo querrá Dios del cielo	ni la Virgen soberana,
10	que yo sea mujer suya,	madrastra de mis hermanas!-
	El rey llama a sus criados,	y a Delgadina encerraba
14	en un cuarto muy oscuro	que tiene cuatro ventanas:
	-Darla de comer	carne de vaca salada,
18	y darla de beber	agua de siete pescadas.

En Lomeña-Basieda, Jesús Antonio Cid, Flor Salazar y Ana Valenciano recopilan una versión de 72 hemistiquios interpretada por Juliana Díez (67 a), madre de Fidela Consejero Díez. En el texto, el rey “repara” a su hija para que sea su

enamorada. Delgadina se niega y la encierran en un cuarto privándola del sentido de la vista. Desde allí, pide socorro a sus hermanas y a su madre, que se niegan a ayudarla. Finalmente, pide auxilio a su padre, quien envía a unos caballeros para darla agua y prometiendo al primero de ellos ser su enamorada. Sin embargo, Delgadina fallece, produciéndose el hecho sobrenatural:

	-Altos, altos, caballero, unos [con] jarros de oro	a Delgadina a dar agua, y otros con jarros de plata;
62	el que no tuviera jarro	en la boca la llevara,
	el primero que llegase,	ha de ser su enamorada.-
66	El primero llegó,	Delgadina muerta estaba;
	a los pies de Delgadina	mana una fuente muy clara,
70	en la cama de su padre,	una serpiente enroscada.
	¡Válgame Nuestra Señora	válgame la Soberana!

En Valdeprado (ayuntamiento de Pesaguero) Diego Catalán, José María Cela, Paloma Montero y Flor Salazar recopilan cuatro hemistiquios del romance interpretados por Felipa Caloca (79 a), hija de Plácida, que había sido entrevistada por Diego Catalán en 1948. En este mismo lugar recopilan una versión de 32 hemistiquios recitados y cantados por Micaela Robledo (80 a). El incipit del romance se confunde con el romance *Tamar*:

2 El rey moro tenía un hijo que Tranquilo se llamaba.

El padre “remira” a Delgadina para que sea su enamorada. Ella se niega y los criados la encierran en un cuarto oscuro, siendo alimentada con “carne de vaca salada” y “agua de siete pescadas”. El romance elimina las secuencias de solicitud de socorro. Cuando va a ser socorrida fallece, y se produce el hecho sobrenatural que afecta tanto a Delgadina como al padre:

26	Cuando los primeros fueron, a los pies de Delgadina	Delgadina ya expiraba; manaba una fuente clara;
	y a los pies del rey su padre	una muy turbia manaba.
30	El pelo de Delgadina,	una Virgen lo peinaba;
	y el pelo del rey su padre,	los demonios le arrancaban.

En este mismo lugar de Valdeprado Diego Catalán junto a José María Cela, Paloma Montero y Flor Salazar, recopilan 4 hemistiquios de este romance, interpretados por Felipa Caloca (90 a), hija de Plácida, mujer entrevistada en 1948 por el propio Diego Catalán:

- | | | |
|---|---|---|
| 2 | Un rey tenía tres hijas,
la más pequeñita de ellas | todas tres eran galanas;
Delgadina se llamaba. |
|---|---|---|

En Carreceda, Teresa Catarilla y Ana Valenciano recopilan una versión de 59 hemistiquios interpretada por Mercedes Miguel (50 a), acompañada al rabel por su marido. Años más tarde, tuvimos la ocasión del entrevistarla en nuestro trabajo de campo. En el texto, Delgadina se niega a los deseos del padre y los criados la encierran en un cuarto oscuro. Allí sólo podrá comer “carne de vaca salada” y “agua de una pescada”. Por intercesión divina se abren ventanas desde las que la protagonista pide auxilio a sus hermanas y su madre:

- | | | |
|----|-------------------------|-------------------------------|
| 38 | quiso Dios y quiso bien | que se le abrió otra ventana; |
|----|-------------------------|-------------------------------|

Todos se niegan a ayudarla por miedo a la desobediencia paterna. Finalmente, recurre a su padre aceptando su solicitud. En ese momento, Delgadina fallece y se produce el hecho sobrenatural:

- | | | |
|----|---|--|
| 58 | y a los pies de Delgadina
y a los pies de su padre | una fuente clara mana;
una fuente turbia manaba. |
| 62 | Los pelos de Delgadina,
y los pelos del padre, | los ángeles los peinaban;
los demonios lo arrancaban. |

Finalmente, en Cabezón de Liébana, recopilan una versión fragmentaria de ocho hemistiquios interpretados por Alicia (50 a):

- | | | |
|---|--|--|
| 2 | Un rey tenía tres hijas
y la más pequeña de ellas | y las tres eran muy guapas;
Delgadina se llamaba. |
| 6 | Un día, estando a la mesa,
-¿Qué me mira usted, buen padre, | su padre la remiraba:
qué es lo que en mí repara? |

En el año 1989, se recopilan tres versiones del romance *Delgadina* (a.a) en Cantabria. En La Fuente (ayuntamiento de La Masón), Jesús García Preciado recopila una versión de 57 hemistiquios interpretada por Sinforosa Prellezo González (57 a), que será publicada en el año 2009 por José Manuel Fraile Gil. En el texto, la protagonista tiene por nombre Rosalía:

- | | | |
|---|---------------------------|----------------------------|
| 2 | Un padre tenía tres hijas | y las tres eran muy guapas |
|---|---------------------------|----------------------------|

y de las tres, la más chica, Rosalía se llamaba

La protagonista se niega a los deseos del padre y es castigada. Realiza la solicitud de socorro a sus hermanas y a su madre, quienes se niegan a ayudarla. Finalmente, pide auxilio a su padre, quien manda a los criados para socorrerla. Cuando llega el primero, la protagonista fallece, y se produce el hecho sobrenatural:

60	El pelo de Delgadina el pelo de su madre y po'l cuarto de su padre	los ángeles lo peinaban, los demonios lo arrancaban una culebra arrastraba.
----	--	---

Este mismo año, José Manuel Fraile Gil, Álvaro Fernández Buendía y Gustavo Coterá recopilan en Villasuso de Cieza (ayuntamiento de Bárcena de Cicero) una versión fragmentaria de 25 hemistiquios interpretados por Carmen Sáinz Buenaga (63 a). En el texto, Delgadina es castigada a comer “cecina salada” y a beber “jugo de naranja”. Solicita ayuda a sus hermanas y, finalmente, a su padre:

2	Tres hijas tenía un Rey la más pequeña que tenía	muy queridas y estimadas, Delgadina se llamaba.
6	- Alto, alto, mis criados,	a Delgadina encerrarla que tuviera tres ventanas.-
10	No le daban de comer no le daban de beber	más que cecina salada, más que jugo de naranja.
14 vio a sus hermanas jugar,	asomose a una ventana, jugar con paños de Holanda.
18	- Hermanas, si sois hermanas, que la boca se me seca	<i>purridme</i> un jarro de agua y la vida se me acaba.-
22 y vio a su padre pasar - Padre, si es usted mi padre,	asomose a otra ventana llevando un jarro de agua. déme un jarro de agua
28	que la boca se me seca	y la vida se me acaba.

Este mismo año, José Manuel Fraile Gil, Álvaro Fernández Buendía y Carmina Fernández Cossío recopilan en Uznayo (ayuntamiento de Polaciones) una versión de 74 hemistiquios cantada por Juliana Rábago Morante (70 a), acompañada con el rabel. La versión se publicará en 1997, 2004 y 2009. En el texto, Delgadina es “reparada” por su padre para ser su enamorada. Ella se niega a los deseos del padre y es encerrada en un cuarto con cuatro ventanas. Solicita

socorro a su madre y su hermana, y, ante la ausencia de auxilio, recurre a su padre, que envía a los criados para dar agua a Delgadina. Sin embargo, ella fallece y se produce el hecho sobrenatural:

66	Delgadina se murió porque a los pies de la cama	pero no por falta de agua, una fuente clara mana,
70	y a los pies de su padre El pelo de Delgadina	una fuente turbia mana. lo ángeles lo peinaban
74	los cabellos de su padre	demonios se lo arrancaban.

En el año 1991, Teresa Fernández González y José Serrano del Blanco recopilan una versión de 88 hemistiquios procedente de Campoo. En este texto, Delgadina se niega a los deseos del padre y es ella misma quien establece el castigo:

10	- No lo quiera Dios del cielo ser yo mujer de mi padre	ni la Virgen soberana, madrastra de mis hermanas.
14	Más quisiera estar siete años	en un cuarto allí encerrada,

Durante el encierro, la Virgen le abre cuatro ventanas. Desde ellas solicita socorro a los criados, hermanas, madres y padre sin obtener respuesta positiva. Finalmente, se dirige a su padre para aceptar la solicitud. Éste envía a los criados para dar de beber a Delgadina, pero, cuando acuden, está muerta siendo testigos del hecho sobrenatural con la agregación del padre y de la joven a la esfera extrahumana por medio del toque de las campanas:

86	A los pies de Delgadina Las campanas de la gloria las campanas del infierno	una fuente clara mana. por Delgadina tocaban, por su padre retumbaban.
----	---	--

En 1995, Jesús Suárez López y Mariola Carvajal Álvarez recopilan en Tresviso (ayuntamiento de Tresviso) una versión de 75 hemistiquios interpretados por Leonor Sánchez Campo, que se publica en 2009. En el texto, Delgadina es “remirada” por su padre que pretende de ella convertirla en su enamorada. Ella se niega a sus deseos y la encierra en un cuarto. Sólo la dan de comer “carne muy salada” y “agua muy amarga”. Desde las ventanas del cuarto pide ayuda a sus hermanas y a su madre. Finalmente, ante la negativa de auxilio,

cede a los deseos del padre, pero cuando va a ser atendida, Delgadina ha muerto, y se produce la agregación de los protagonistas a la esfera extrahumana:

70	Las campanas de la gloria Las campanas del infierno	por Delgadina tocaban, por su padre repicaban.
74	La cama de Delgadina y la de su padre y su madre	rodeada de ángeles estaba de serpientes enroscada.

En el año 2000, Rodríguez San Juan y Zavala, recopilan una versión de 88 hemistiquios procedente de Sopeña. El texto se caracteriza por un importante uso del estilo directo en los diálogos. Delgadina se niega a los deseos del padre y es encerrada en un cuarto oscuro. Sólo se la suministra “carne de gallina asada” y “agua de siete lavadas”. Transcurridos siete años, se la abren siete ventanas desde las que realiza la solicitud de socorro a su madre y a sus hermanas. Ante la negativa, recurre al padre y acepta su solicitud. Envía a los pajes para darla de beber agua, pero, cuando llegó el padre, Delgadina moría, estableciéndose entre ellos un curioso diálogo:

78	“Delgadina, Delgadina, “Dios le perdone la suya,	Dios te perdone tu alma”. la mía está perdonada”.
----	---	--

Finalmente, se produce el hecho milagroso:

82	la cama de Delgadina y la cama de su padre A los pies de Delgadina	de ángeles se rodeaba, de demonios negreaba. hay una fuente que mana,
86	donde Delgadina bebe, donde Delgadina bebe	donde Delgadina lava, agua fresquita y muy clara.

Este mismo año, María del Carmen González Echegaray publica una versión de 62 hemistiquios procedente Santiurde de Toranzo (ayuntamiento de Toranzo) e interpretada por ella misma. La versión se publica de nuevo en 2007. En ella, los pajes del rey encierran a Delgadina por negarse a cumplir los deseos de su padre. Desde el cuarto oscuro un ángel abre ventanas desde las que Delgadina pide socorro:

Bajó un ángel del Cielo	y la abrió siete ventanas.
-------------------------	----------------------------

Delgadina pide socorro a sus hermanas, a su madre, y, finalmente a su padre quien manda acudir en su auxilio a sus pajes que encuentran muerta a Delgadina:

58	La cama de Delgadina y debajo de la cama y la cama de su padre	de ángeles está rodeada manaba una fuente clara de demonios rodeada
62	y debajo una serpiente	royéndole las entrañas.

En el año 2001 realizamos la recopilación de diez versiones en las comarcas sudoccidentales iniciándola en tierras campurrianas. En el lugar de Villar (ayuntamiento de la Hermandad de Campoo de Suso) recopilamos una versión fragmentaria de 39 hemistiquios interpretada por Enriqueta Robles (75 a). Delgadina, tras ser “reparada” por su padre, se niega a convertirse en su enamorada y manda a sus criados encerrarla en un cuarto oscuro sin poder ingerir ningún tipo de alimento. Transcurridos siete años pide ayuda a su padre y a sus criados. Cuando va a ser auxiliada, Delgadina fallece y se produce el hecho milagroso:

38	Donde estaba Delgadina donde se va a lavar la Virgen	una fuente de agua mana las manos por la mañana
----	---	--

En Espinilla (ayuntamiento de la Hermandad de Campoo de Suso) recopilamos una versión fragmentaria de cinco hemistiquios interpretados por las hermanas Isabel y Gloria Setién Rábago, de 82 y 80 años respectivamente, descendientes de Potes y de Villacantid:

2 que la vida tengo en un hilo, Por Dios una jarra de agua que la vida tengo en un hilo
6	y el corazón se me arranca,	y el corazón se me arranca

En la Lomba recopilamos una versión de 37 hemistiquios interpretada por Brígida García Morante (87 a). En el texto, Delgadina es castigada por su padre por no querer cumplir sus deseos y encerrada por los criados en un cuarto oscuro. A través de las ventanas pide ayuda a sus hermanas, quienes se niegan por temor a desobedecer al padre. En Lantueno (ayuntamiento de Santiurde de Reinosa) recopilamos una versión fragmentaria de 48 hemistiquios interpretada por Manuel

Fernández González (85 a). Delgadina se niega a obedecer al padre y los criados la castigan en un cuarto oscuro. Pide ayuda a sus hermanas y a su madre, y, finalmente, a su padre. Cuando los criados llegan a socorrer a Delgadina se la encuentran muerta, produciéndose el hecho sobrenatural:

46	La cama de Delgadina, Las campanas del infierno,	rodeada de ángeles estaba. por su padre se tocaban
----	---	---

En el año 2002, recopilamos en Laguillos (ayuntamiento de Valdeprado del Río) una versión fragmentaria de 23 hemistiquios de este romance interpretados por Aureliano Alonso Alonso (70 a). En este texto, la protagonista es Catalina que es castigada en un cuarto bebiendo “agua colimada”. Recurre a sus hermanas para solicitar auxilio.

6	De estas tres hijas que tengo Catalina lo es padre	una ha de ser mi enamorada. Catalina es la más guapa.
---	---	--

22	Y allá ha visto a las hermanas	jugando a os naipes.
----	--------------------------------	----------------------

Este mismo año, recopilamos en Mediadoro (ayuntamiento de Valdeprado del Río) una versión de 73 hemistiquios. Delgadina es encerrada por los criados al no querer cumplir los deseos del padre. Allí recibe “agua de pescada”. Transcurridos siete años, inicia el proceso de solicitud de socorro a través de las ventanas. Sus hermanos, sus hermanas y su madre se niegan a ayudarla. Finalmente, pide auxilio a su padre, quien envía a unos caballeros bajo la promesa de convertirla en su enamorada al primero que llegue. Sin embargo, Delgadina muere y se produce el hecho sobrenatural:

78	Delgadina ya murió. Al lado del Delgadina	No murió por falta de agua. mana una fuente muy clara,
82	y a los pies del rey su padre,	de demonios coronada.

En Las Rozas (ayuntamiento de Las Rozas de Valdearroyo) recopilamos una versión fragmentaria narrada por Matías Rodríguez Sainz (80 a). Sobre ella el informante nos relata:

Un rey tenía tres hijas y el rey se enamoró de una. Pero, después, por fin, decía.

- | | | |
|---|--|---|
| 2 | Venga, venga con nosotros,
esa que coloradita | que esa que se llama Inés,
se pone cuando me ve. |
|---|--|---|

Y se llevó el rey la más... Esa, empezaba con una que iba a beber un vaso de agua. Y allí, así se enamoró de ella.

En Malataja (ayuntamiento de Valdeprado del Río) recopilamos una versión fragmentaria interpretada por Cipriana Santiago Alonso (89 a). En el texto, Delgadina pide ayuda a sus hermanos, su madre y su padre. La versión queda truncada en este punto.

En el año 2003, recopilamos en La Laguna (ayuntamiento de Polaciones) una versión fragmentaria de 19 hemistiquios interpretada por Juliana Roiz García (79 a). Aprendió los romances de su madre, que era natural de Uznayo. En el texto, Delgadina es castigada por no querer cumplir con los deseos de su padre en un cuarto oscuro donde solo se alimentaría con “agua bien salada” y “carne bacalada”. Pide ayuda a sus hermanas que se niegan a ayudarla. Finalmente, recurre a su padre y éste envía a los criados. En Carreceda-Santa Eulalia recopilamos una versión fragmentaria de 16 hemistiquios por parte de Mercedes Miguel (77 a). La informante, ahora viuda de Pedro Lamadrid, fue entrevistada en 1977 por la CSMP, sin embargo, recuerda fragmentariamente este romance. Delgadina dialoga con el padre que la “repara”:

- | | | |
|----|--|--|
| 10 | -Muchu me repara, padre,
-Repárote, hija mía,
que tú tienes mal de amores, | ¿qué tengo yo en esta cara?
repárote, hija amada,
o tú estás embarazada. |
| 14 | -Yo no tengo mal de amores,
yo lo que tengo es el mi padre | ni yo estoy embarazada,
que tiene muy mala ahijada. |

En 2003, recopilamos una versión de 60 hemistiquios en Somaniezo (ayuntamiento de Cabezón de Liébana) interpretado por Segunda Cuevas Galnares (83 a). En el texto, Delgadina es recluida y castigada a alimentarse con “agua bien salada” y “carne de bacalada”. Se asoma a las ventanas pidiendo socorro a sus hermanas y, ante la negativa de auxilio, acude a su padre quien envía a sus criados para socorrerla.

En este mismo año, se recopilan cinco nuevas versiones de *Delgadina*. José Manuel Fraile Gil, Manuel Bahillo Martín, Antonio Sánchez Barés y Gonzalo Quevedo Casares recopilan en Cabañes (ayuntamiento de Cillorigo de Liébana) una versión de 60 hemistiquios. En ella, Delgadina se niega a cumplir con los deseos de su padre. Los criados del rey la encierran:

- | | | |
|----|---|---|
| 18 | - ¡Altos, altos, mis criados
a mi hija Delgadina | que vinisteis de Granada!,
en un cuarto hay que encerrarla.- |
| 22 | Unos con llaves de hierro, | otros con llaves de plata |

Como alimento recibe “carne muy salada” y “agua muy amarga”. Desde las ventanas pide ayuda a sus hermanas y, finalmente, a su padre, invocando a la deidad:

- | | | |
|----|---|---|
| 50 | - ¡Padre, por ser mi padre!,
¡por Aquel que está en la cruz! | ¡por Dios y por Santa Clara!
déme una jarrita de agua. |
|----|---|---|

Cuando los criados acuden en su auxilio, Delgadina ya ha muerto:

- | | | |
|----|---|--|
| 58 | Aquí se acaba el renglón
de la pobre Delgadina | aquí se acaba la plana
que la tenían encerrada. |
|----|---|--|

En La Hermida (ayuntamiento de Peñarrubia) José Manuel Fraile Gil, Alberto Rodríguez Rodríguez, Antonio Sánchez Barés y María Luisa Huertos Molina recopilan una versión fragmentaria de 27 hemistiquios. Delgadina es “remirada” por su padre para ser su enamorada. Ante su negativa, el padre la castiga encerrándola. Pide auxilio a sus hermanos y, finalmente, recibe el socorro de los criados. Sin embargo, cuando llega el primero, Delgadina ya ha muerto:

- | | | |
|----|---|---|
| 26 | (Y) la cama de Delgadina
y la cama de sus padres | de ángeles la rodeaban
de culebras enroscadas. |
|----|---|---|

En el año 2004 José Manuel Fraile Gil recopila una versión de 52 hemistiquios interpretados por Tomasa Casares Fernández (77 a). En el texto, los criados del rey encierran a Delgadina por negarse a cumplir los deseos del padre. Desde las ventanas pide ayuda a su madre y a sus hermanas. Cuando llegan los criados para socorrerla, Delgadina muere. En el año 2006 José Manuel Fraile Gil

recopila otra versión de 20 hemistiquios procedente de Caloca (ayuntamiento de Pesaguero). Delgadina es castigada por no cumplir los deseos del padre y, cuando los criados van en su auxilio, muere. En el año 2007 José Manuel Fraile Gil, en esta ocasión, acompañado de José Antonio Reguera Menéndez, Dolores Caloca Puente y Pilar Bernard Esteban recopilan una versión de 79 hemistiquios interpretados por Urbano Ángel Cornejo Lavín (62 años). Los criados del rey castigan a Delgadina en un castillo por negarse a ser su enamorada. Como alimento recibe “colas de las pescadas” y “puras hieles amargas”. La protagonista inicia la solicitud de socorro accediendo a las ventanas del castillo. Su hermano, su hermana, y su madre le niegan el auxilio. Recurre a su padre claudicando a sus deseos, quien envía a los criados en su ayuda. Sin embargo, cuando esto sucede, Delgadina muere y se produce el hecho sobrenatural:

78	El cuarto de los hermanos y el cuarto de sus padres y el cuarto de Delgadina	lleno culebras estaba de serpientes enroscadas de ángeles que la besaban.
----	--	---

Este mismo año, José Manuel Fraile Gil junto a José Antonio Reguera Menéndez, Rodrigo Gómez Serna y María Bulnes Peláez recopilan en Bielba (ayuntamiento de Herrerías) una versión de 84 hemistiquios. Los criados del rey encierran a Delgadina en un cuarto oscuro por desobedecer a su padre. Desde allí inicia la solicitud de socorro que es negado por sus hermanas y su madre. Finalmente, sucumbe a los deseos del padre y cuando va a ser atendida por los criados, se la encuentran muerta:

82	cuando llegó el primero, La cama de Delgadina la de su padre y su madre	Delgadina las espinaba (sic). de ángeles se llenaba, los demonios la llevaban.
----	---	--

En 2008, José Manuel Fraile Gil, María Jesús Ruiz Fernández y María Bulnes Peláez recopilan una versión fragmentaria en Cicero (ayuntamiento de Peñarrubia) interpretado por Emilio Alonso Alonso y Carmen Rábago Collado, de 45 y 42 años respectivamente. Delgadina se niega a cumplir los deseos del padre y fallece, produciéndose la agregación de los protagonistas en la esfera extrahumana:

18	La cama de Delgadina y la cama de su padre	de angelitos rodeaba de serpientes maltratada.
22	Las campanas de la gloria y las campanas del infierno	por Delgadina tocaban por su padre repicaban.

En 2009, Jesús García Preciado recopila una versión de 46 hemistiquios en Cicero (ayuntamiento de Bárcena de Cicero), interpretado por Aurelia Peña. En el texto, Delgadina es castigada por no negarse a cumplir los deseos del padre. Desde el cuarto oscuro en el que es encerrada pide ayuda a su hermana y su hermano, falleciendo. En este mismo año, recopila una versión de 56 hemistiquios en Pedredo (ayuntamiento de Areñas de Iguña), interpretados por Nicanora Fernández (71 a). En el texto, Delgadina es castigada por desobedecer a su padre. Durante su encierro solo toma “sardinas saladas”. Desde allí pide ayuda a su madre y hermanas, quienes se niegan por temor al padre. Finalmente, acude a su padre, pero, cuando lo criados llegan en su auxilio, Delgadina ya ha muerto.

3. Aspectos culturales del romance *Delgadina*

3.1. El grupo familiar: ¿patrilineal, matrilineal o desestructurado?

El romance *Delgadina*, desde distintos niveles de análisis, permite comprender el incesto paterno-filial como una metáfora de la sociedad que se encuentra experimentando cambios en relación a los grupos de parentesco. Tales cambios se contextualizan en el proceso de Reconquista, período histórico cuyos avatares conllevaron el *survival* o el establecimiento de sistemas de parentesco disyuntivos: patrilineales y matrilineales. Bien por las necesidades de la Reconquista, bien por la coexistencia de grupos matrilineales procedentes del norte de África o preexistentes.

El romance presenta en su íncipit inicial la composición del grupo familiar de orientación, resultado de una relación conyugal, clave para comprensión del conflicto familiar social y económico. En el romancero caballeresco, el *Romance de doña Alda* (a)⁴¹³, por ejemplo, presenta un recurso sobre la estructura familiar, similar al que inicia el romance *Delgadina*.

⁴¹³ Vid. Díaz Roig, 1976, p. 223.

- 2 Tres hijas tenía el rey – todas tres como una plata
(versión de Bejorís)

La fórmula más empleada en esta secuencia en las versiones cántabras da prioridad al número y género de los miembros que componen el grupo familiar. Así, se plasma en el 47 % de las versiones cántabras de Bejorís, Solares, Llano, Cañeda, Carraceda, Santiurde de Toranzo, Soto, Campo de Ebro, Collado, Villasuso de Cieza, Fontecha y Rada, inician el primer hemistiquio bajo la expresión:

Tres hijas tenía el rey ...

Otro grupo de versiones enfatiza la importancia de la figura paterna. En este sentido, diferenciamos aquellas versiones en las que el estatus prevalece sobre la condición de padre, y que le relaciona, en su condición de rey con la manifestación de la idea de divinidad. De este modo, las versiones de Hoznayo, Pámanes, Tudanca, Santander, Castillo Siete Villas, Renedo, Bielba, Esles, Lomeña-Basieda, Carraceda, Carraceda-Santa Eulalia, La Vega, Valdeprado, Cabezón de Liébana, Cabañes, Uznayo, La Laguna, Campoo, Tresviso, Sopeña, Villar, La Lomba, Lantueno, Pedredo, Laguillos, Calcedo y Cicero, emplean la fórmula:

Un rey tenía tres hijas - ...

Otro grupo de versiones elimina el carácter palaciego del grupo familiar propio de la tradición de época moderna. Se trata de las versiones de Rábago, La Fuente, La Hermida, Caloca y Cicero que emplean el hemistiquio:

Un padre tenía tres hijas - ...

Reseñamos otras versiones en las que se vincula al padre con el grupo de las élites del exogrupo musulmán. Similar hemistiquio encontramos en las versiones arcaizantes de Marruecos⁴¹⁴, y en áreas del oeste y sur peninsular⁴¹⁵. Es el caso, para Cantabria, de la versión de Llerana.

⁴¹⁴ Tetuán. Recogida por Arcadio de Larrea Palacín y publicada en *Romances de Tetuán* en 1952. La versión se encuentra en la tesis doctoral de Manuel Gutiérrez Estevez, p. 468; en adelante, MGE;

Un rey moro tenía tres hijas - ...

Incluso, se produce la contaminación con el romance *Tamar* en la versión de Valdeprado:

El rey moro tenía un hijo que Tranquilo se llamaba.

Desde un nivel de análisis del parentesco, el establecimiento de esta relación intensifica el vínculo paternal. El padre se presenta prácticamente siempre como el único varón, y tres mujeres constituyen el grupo de descendencia, argumento en pro de la existencia de un sistema patrilineal. La filiación, “principio de adscripción unilineal al grupo”⁴¹⁶, estructura un marcado carácter patrilineal, característica de la sociedad cristiana, frente a un grupo matrilineal propio de sociedades africanas. Sin embargo, otorga una primacía a la descendencia femenina, enfatizada por el empleo del número mágico símbolo de totalidad: “tres”. Se trata de un arquetipo cuantificador que permite ordenar simbólicamente el valor que acompaña. Es símbolo de divinidad⁴¹⁷, y representación de la totalidad, de lo completo y de lo definitivo: “*tria est numerus perfectus*”⁴¹⁸.

Así se enfatiza en la versión de La Lomba:

2 Un rey tenía tres hijas - tres hijas na' más tenía
(versión de La Lomba)

Tánger. La versión fue recogida por Manrique de Lara en 1915, MGE, p. 477. Alhucemas, MGE, p. 482

⁴¹⁵ Dos versiones de Zamora, una localizada en Santibáñez de Tara, recopilada por Eduardo Martínez Torner en 1929, MGE, p. 95 y 96. Salamanca, versión de Fuenteguinaldo, MGE, p. 102. Toledo, Versión de Villacañas recogida por Diego Catalán, en MGE, p. 154. Ciudad Real, versión de Manzanares, recogida por Diego Catalán, en MGE, p. 156. Badajoz, versión de Villanueva de la Serena, MGE, p. 198. Huelva, versión de Aracena recogida por Eduardo Martínez Torner, MGE, p. 211. Dos versiones de Sevilla, MGE, p. 216. Cádiz, versión de Medina-Sidonia recopilada por Juan Tamayo, MGE, p. 223. Málaga, cinco versiones, MGE, pp. 223, 224, 225, 226, 227. Granada, versión de Pinos del Rey, s.l., Huetor Zajar, MGE, pp. 232 y 234. Almería, versiones de Rioja, Alboloduy, s.l., Tabernas, s.l., MGE, pp. 246, 247, 248, 249, 250. Córdoba, versión de Pozoblanco y s.l., en MGE, p. 252, 253. Alicante, versión de Elche, MGE, p. 295.

⁴¹⁶ González Echevarría y San Román, 1994, p. 14.

⁴¹⁷ Gn, 18,2

⁴¹⁸ Lurker, 1992, p. 142.

Esta idea se refuerza mediante la alusión metafórica a la “plata”, para referirse a a las hijas. Además de ayudar a la rima en todas las ramas de la tradición, permite otorgar a su descendencia un estatus o poder económico. En este sentido, la mayor variabilidad la encontramos en el segundo hemistiquio que conforma el íncipit inicial. Así aparece en el 40 % de las versiones cántabras de Bejorís, Solares, Llano, Cañeda, Esles, La Vega, Lomeña-Basieda, Carraceda, Santiurde de Toranzo, Pámanes, Santander, Castillo Siete Villas, Renedo, Bielba, Llerana, Carraceda, Carraceda-Santa Eulalia, Fontecha, Uznayo, La Laguna, Villar, y Rada:

..... las tres como la plata.

En esta misma línea comparativa se encuentran la versión que Córdoba y Oña no localizó y la versión de Somaniezo, en donde se combinan los metales del oro y la plata.

2	Un rey tenía tres hijas, (versión s.l.)	más hermosas que oro y plata
---	--	------------------------------

2	Un padre tenía tres hijas (versión de Somaniezo)	doradas como la plata
---	---	-----------------------

La variabilidad, ayudada por la rima, establece otras fórmulas para este hemistiquio. Destacamos, en primer lugar, aquellas que hacen referencia a una belleza igualada para cada una de las hijas. En este caso, puestas en relación estas versiones con otras manifestaciones peninsulares, parecen ser variantes propias de Cantabria:

2	Un rey tenía tres hijas (versión de Tudanca) ⁴¹⁹	muy hermosas y galanas,
---	--	-------------------------

2	Un rey tenía tres hijas, (versión de Valdeprado) ⁴²⁰	todas tres eran galanas;
---	--	--------------------------

2	El rey tenía tres hijas	y las tres eran galanas
---	-------------------------	-------------------------

⁴¹⁹ Este segundo hemistiquio coincide con la versión de Busdongo, en León, MGE, p. 79

⁴²⁰ Este segundo hemistiquio concuerda con una versión de Pajares en Oviedo, MGE, p. 47.

(versión de Callecado)

- 2 Un rey tenía tres hijas y las tres eran muy guapas;
(versión de Cabezón de Liébana, Cabañes)
- 2 Un rey tenía tres hijas y las tres a cual más guapas.
(versión de Laguillos)
- 2 Un padre tenía tres hijas, y las tres a cual más guapas.
(versión de Mediadoro, Rábago, La Fuente, La Hermida, Caloca, Cicero)
- 2 El rey tenía tres hijas y las tres como tres granas
(versión de Tresviso)

Las versiones de Campo de Ebro, Collado, Villasuso de Cieza y Cicero, ponen el énfasis en los sentimientos del padre hacia sus hijas, al igual que algunas versiones del sur peninsular⁴²¹:

- 2 Tres hijas tenía un rey, muy queridas y estimadas

Finalmente, destacamos los efectos de la variabilidad que permiten al informante incluir nuevos detalles, como es el caso de la versión s.l. recogida por Códova y Oña:

- 2 Un padre tuvo tres hijas, y él era un labrador
(versión s.l.).

Referimos también aquellas versiones en las que el informante se adelanta a los acontecimientos que se van a narrar en el romance y en el que se pone en tela de juicio tanto el trato del padre para con las hijas como el comportamiento de las hijas para con el padre, con la subsiguiente noción de obediencia paterna:

- 2 Un rey tenía tres hijas de este modo las trataba
(versión de Campoo)
- 2 Tres hijas tenía un rey todas tres a su mandado
(versión de Soto)

⁴²¹ Me refiero a la coincidencia de este segundo hemistiquio con dos versiones de Albacete, de San Juan de Alcaraz, ambas recopiladas por Manrique de Lara, lo que atestigua su antigüedad, MGE, pp. 277, 278.

O aquella en la que el informante confiere a la versión la proyección de una duda no resuelta en un tono jocoso:

2 Un rey tenía tres hijas dos no sé cómo se llaman,
 (versión de Hoznayo)

El romance continúa presentando a la protagonista Delgadina, la menor de las tres hermanas. La expresión más empleada es la que encontramos en las versiones de Bejorís, Lomeña-Basieda, Valdeprado, Villar, Somaniezo, Santiurde de Toranzo, Hoznayo, Llano, Tudanca, Renedo, Esles y Fontecha:

La más pequeñita de ellas Delgadina se llamaba,

Asimismo, se emplean otras fórmulas, en las que la variación se encuentra en el primer hemistiquio. Destacamos aquellas que se vinculan al diferente uso del diminutivo. Así, las versiones de Callecado, Bielba, Tresviso, Campo de Ebro, Rábago, La Vega, Cabezón de Liébana y Cabañes no emplean el diminutivo:

y la más pequeña de ellas Delgadina se llamaba.

O, las versiones de Carraceda, Uznayo, La Laguna, Carraceda-Santa Eulalia:

la más pequeña de ellas Delgadina se llamaba.

Y aquellas en las que se modifica la referencia al grupo familiar mediante el cuantificador, que observa el conjunto de todos los miembros que conforman el grupo de descendencia, en las versiones de Santander, Castillo Siete Villas, s.l., Caloca y Cicero:

la más pequeña de todas Delgadina se llamaba.

Otro grupo de versiones emplea el adverbio menor para referirse a la protagonista:

y la menorcita de ella
(versión de Pámanes, Rada) Delgadina se llamaba.

Delgadina es la menor.
(versión de Cañeda) -Tú has de ser mi enamorada.

O mediante el categorizador chica, que no solo refiere el orden jerárquico familiar sino también su género y edad:

la más chica que tenía,
(versión de Soto) Delgadina se llamaba.

y la más chiquirritita
(versión de Llerana) Delgadina se llamaba.

la más chica de las tres
(versión de Santander) Delgadina se llamaba.

6 y la más chirritita,
(versión s.l.) Delgadina se llamaba.

y de las tres, la más chica,
(versión de La Fuente) Rosalía se llamaba.

En un último grupo, encontramos otras fórmulas en las que las variaciones son mínimas respecto a la expresión más empleada. Así, la versión de Solares pone el énfasis en una propiedad física de la hija:

y la menudita de ellas
(versión de Solares). Delgadina se llamaba.

La versión de Collado procura diferenciar a la protagonista del resto de las hermanas que conforman el grupo familiar:

De las tres la más pequeña
(versión de Collado) Delgadina se llamaba.

la más pequeña que tenía
(versión de Villasuso de Cieza) Delgadina se llamaba.

y una de las más pequeñas (versión de La Hermida)	su padre la remiraba
--	----------------------

y un día la más pequeña (versión de La Lomba)	Delgadina se llamaba.
--	-----------------------

En cuanto al grado de proximidad, la terminología del parentesco prima el lazo biológico referido a un núcleo familiar doméstico simple; el sistema de la familia nuclear. Se pone de relieve a la hija menor, categorizada desde una unidad cultural consensuada por la colectividad por ser convención histórico-cultural, que tiene importantes repercusiones y consecuencias en las relaciones de parentesco. Al determinar la edad y el sexo, enfatiza una diferencia, que la polisemia verbal conceptualiza como restricción, limitación, o impedimento, pero también, como excepción; alteridad. Por ello, el Romancero entreteje la trama eligiendo como hilo conductor a su protagonista, que se convierte en el punto de referencia de la familia: Delgadina. Mediante el empleo del nombre propio, más arriba referido, se singulariza y se favorece la identidad, al tiempo que se asocia una distancia social. Así, en algunas versiones, los intérpretes aproximan a su realidad la protagonista del romance, con el empleo de nombres propios. Es el caso de las versiones de Campo de Ebro, y de una de las versiones sin localizar de Códova y Oña:

6	la una se llama Antonia, y la más pequeña de ellas, (versión de Campo de Ebro)	la otra se llamaba Juana, Delgadina se llamaba.
---	--	--

la más pequeña de todas, (versión s.l.)	se llamaba Mariflor.
--	----------------------

Teniendo presente el grupo social fundamental en el proceso de transmisión del romance, el imaginario de la infancia evoca una “edad social”⁴²² determinada por el rito de paso de la adolescencia, el “límite de edad”⁴²³. De ahí la importancia del empleo del término menor, que creemos pudiera estar relacionado con la menarquia.

⁴²² Pastor, 1986, p. 188.

⁴²³ Hocart, 1975, p. 211-213.

Hasta el medievo, siglo XIII⁴²⁴, no existe una visión de plena conciencia de la infancia, lo que hace que el infante sea visto como un ser pequeño o de reducido tamaño. En este sentido, tal y como se señala en las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio, el niño a la edad de siete años, tiene la posibilidad de desposarse. Desde la segunda mitad del siglo XIII y durante el siglo XIV, se llega a la imagen de un niño místico, vinculado a la maternidad y al culto mariano⁴²⁵. Delgadina se encuentra inserta en la cotidianeidad de su ámbito familiar y en la vicisitud por la que se pretenden exaltar virtudes alcanzando modelos de santidad. Este tipo de escenificación es propia de los siglos XV y XVI, siendo el periodo que comprende los siglos XVII y XVIII el momento en el que alcanza sus más altas cotas de expresión⁴²⁶. Este orden social transgrede el orden cósmico y genera el caos propio del rito de paso vital. La protagonista se ubica en el último eslabón de la jerarquía social horizontal. Su padre, de género opuesto, se ubica en la cúspide de la coordinada vertical. Se recalca, por tanto, la transgresión y se enfatiza el rito de paso vital.

3.2. El enamoramiento: el incesto paterno-filial.

La siguiente secuencia se localiza en un tiempo intermedio, “un día”, mientras se desarrolla el rito de comensalidad, en el que se encuentran presentes los miembros del grupo de procreación; sus hijas. La escena se sitúa alrededor de la “mesa” en el 80% de las versiones peninsulares y del norte de África. Así es como se indica en las versiones de Cabezón de Liébana, La Fuente, Somaniezo, Cabañes y Pedredo:

- | | | |
|---|---|-----------------------|
| 6 | Un día, estando a la mesa,
(versión de Cabezón de Liébana) | su padre la remiraba: |
| 6 | Y un día estando en la mesa
(versión de La Fuente) | |
| 6 | Un día estando en la mesa
(versión de Somaniezo) | su padre la reparaba: |

⁴²⁴ Hasta finales del siglo XIII, los niños aparecen como individuos de tamaño reducido. Philippe Ariés, 1987, pp. 58-213.

⁴²⁵ Ibídem, p. 60.

⁴²⁶ Ibídem, p. 62-174.

- | | | |
|---|--|--------------------------|
| 6 | Un día estando a la mesa
(versión de Cabañes) | su padre bien la miraba. |
| | Un día, estando a la mesa,
(versión de Pedredo) | su padre bien la miraba. |

Este rito se concreta en la versión de Fontecha durante el almuerzo, lo que concreta la acción en un momento preciso del día y que localizamos en versiones arcaizantes de Marruecos⁴²⁷:

- | | | |
|---|--|-----------------------|
| 6 | Un día estando almorzando
(versión de Fontecha) | su padre la remiraba. |
|---|--|-----------------------|

La mayor parte de las versiones pone el énfasis en la acción que se desarrolla durante el rito de comensalidad, que permite evocar el que se desarrolla en un momento concreto y principal del día, la comida. En el 47% de las versiones cántabras de Solares, Llano, Soto, Tudanca, Esles, Lomeña-Basieda, Valdeprado, Carraceda, Uznayo, Villar, Mediadoro, La Laguna, Carraceda-Santa Eulalia, Callecedo, Hoznayo, Rábago, Laguillos, Santander, Castillo Siete Villas, s.l., Tresviso, Bielba, Cicero, Santander, La Lomba y Cicero, refieren el acto propio de este ritual, comiendo:

- | | | |
|---|---|------------------------------|
| 6 | Un día estando comiendo
(versión de Solares, Llano, Soto, Tudanca, Esles, Valdeprado, Villar, Carraceda-Santa Eulalia) | su padre la reparaba. |
| 6 | y un día, estando comiendo,
(versión de Lomeña-Basieda, Carraceda, Uznayo, Callecedo) | su padre la reparaba: |
| 6 | Y, estando un día comiendo,
(versión de La Laguna) | su padre la reparaba. |
| | Un día estando comiendo,
(versión de Mediadoro) | su padre le echó una mirada. |
| 6 | Un día estando comiendo
(versión de Hoznayo) | su padre se la miraba. |

⁴²⁷ Versión de Tánger recopilada por Manrique de Lara en 1915, MGE, p. 473.

6	Un día estando comiendo (versión de Rábago)	su padre el rey la miraba.
	Y estando un día comiendo (versión de Laguillos)	el rey mucho las miraba.
6	Un día estando comiendo (versión de Cicero)	su padre mucho la miraba.
6	Un día estando comiendo (versión de Santander, Castillo Siete Villas, s.l., Bielba)	su padre la remiraba.
6	Y un día estando comiendo, (versión de Tresviso)	su padre la remiraba.
10	Un día estando comiendo, (versión de Santander)	dijo al Rey que la miraba:
6	Un día estando comiendo, (versión de La Lomba)	su padre se enamoró d'ella.
6	Un día estando comiendo (versión de Cicero)	su padre la remiraba.
	un día estando comiendo (versión de Campoo)	estas palabras hablaba:

Destacamos, por efecto de la variabilidad, la presentación de otras actitudes y momentos vitales en los que se produce la escena que, en muchos casos, evocan circunstancias habituales en el Romancero. Es el caso de la versión de Campo de Ebro, en la que los protagonistas se dirigen a misa. Como ha estudiado Paco Mancebo para las variantes hispanoamericanas, “la celebración religiosa intensifica el carácter pecaminoso e ilegítimo de la acción pretendida o desarrollada”⁴²⁸. Esta variante la encontramos en diversos puntos de la geografía peninsular⁴²⁹ y extrapeninsular⁴³⁰:

Un día que iban a misa su padre bien las miraba;

⁴²⁸ Mancebo Perales, 2001.

⁴²⁹ En León, tres versiones, la versión de La Seca de Alba, MGE, p. 86; la versión de Quintanilla del Castillo, MGE, p. 85; la versión de Val de San Lorenzo, MGE, p. 69. En la provincia de Oviedo, la versión de Grado, MGE, p. 31. En Murcia, una versión, MGE, p. 285

⁴³⁰ Versión de Tánger, en Marruecos, MGE, p. 474.

(versión de Campo de Ebro)

Y la versión de Rada, en la que protagonista aparece en un *locus* común en el Romancero, peinándose, propio de los ritos de pubertad, al igual que en versiones arcaizantes extrapeninsulares:

- | | | |
|---|---|---------------------------|
| 6 | Un día estaba peinándose
(versión de Rada) | y el Rey padre la miraba. |
|---|---|---------------------------|

Otro grupo de versiones elimina el contexto en el que se desarrolla la acción, limitándose al momento temporal, lo que enfatiza y refuerza las intenciones del padre sobre la hija, y otorga un gran dinamismo a versiones como las de Pámanes, Renedo y Caloca:

- | | | |
|---|--|-----------------------------|
| 6 | Un día la dijo su padre:
(versión de Pámanes) | -Contigo me he de casar. |
| | El padre la dijo un día
(versión de Renedo) | el padre un día la hablaba: |
| 6 | y el malvado de su padre
(versión de Caloca) | de aquella se enamoraba. |

El padre se convierte en el protagonista de la acción, y, en este punto, encontramos la mayor variabilidad en el hemistiquio, especialmente, en relación al verbo empleado, que implica una determinada actitud hacia la hija. Así, el verbo “mirar”, que encontramos en la mayor parte de las versiones Hoznayo, Rábago, Laguillos, Campo de Ebro, Santander, Cabañes, Pedrero, Rada y Cicero. También destacamos el uso de otros términos que permiten matizar el proceso de enamoramiento que aparece en otras versiones mediante el empleo del término “remirar” o “reparar”. La más empleada es “remirar” que implica tanto mirar de forma insistente como volver a mirar, como así se observa en las versiones de Castillo Siente Villas, s.l., Tresviso, Bielba, Cicero, Fontecha y Cabezón de Liébana. Y, finalmente, el verbo “reparar” que bien podía referir el deseo de arreglar o de darse cuenta de alguna circunstancia vinculada a la hija, como aparece en las versiones de Solares, Llano, Soto, Tudanca, Esles, Lomeña-Basieda, Valdeprado,

Carraceda, Uznayo, Villar, La Laguna, Carraceda-Santa Eulalia, Callecedo, Somaniezo.

La actitud no verbal del padre tiene una respuesta por parte de Delgadina, que responde con una extraordinaria variabilidad en las versiones de Cantabria. Se inicia en este punto un diálogo entre los protagonistas que otorga un gran dinamismo a la secuencia. Algunas son meramente una advertencia que realiza Delgadina a su padre, otras, una pregunta directa hacia la actitud que ella misma observa. La fórmula más empleada, en versiones como Caloca, Santiurde de Toranzo, Llano, Soto, Tudanca, Los Corrales, Renedo, La Vega y La Lomba, es:

- Delgadina, Delgadina, tú has de ser mi enamorada.

De entre las numerosas variantes, queremos destacar aquellas que incorporan nuevos matices a la acción. En las versiones de Castillo Siete Villas y Bielba, el padre, además de querer que Delgadina sea su enamorada, pretende convertirla en su mujer, y, por ende, en madrastra de las hermanas:

10 -¿Qué me mira usted, mi padre, qué me mira usted a la cara?
 -¿Qué te he de mirar yo, hija, qué te he de mirar, salada?
 Que tú has de ser mi mujer, madrastra de tus hermanas.
 (versión de Castillos Siete Villas)

10 - ¿Qué me mira usted, buen padre? ¿qué me mira usted a la cara?
 - ¿Qué te he de mirar, mi hija? ¿qué te he de mirar, salada?
 Tú vas a ser mi mujer, madrastra de tus hermanas.
 (versión de Bielba)

En las versiones de Secadura y Collado, se ofrece una contraprestación a Delgadina por convertirse en la enamorada de su padre:

6 si tú lo quisieras ser la mi hija enamorada,
 yo te vestiría de oro te calzaría de plata.
 (versión de Secadura)

6 -Delgadina, tú, hija mía, tú has de ser mi enamorada;
 que te he de vestir de oro, que te he de calzar de plata.
 (versión de Collado)

En la versión de Carreceda-Santa Eulalia, el padre sospecha que la hija se encuentra con mal de amores o embarazada. El producto de esta variabilidad se encuentra en otras versiones peninsulares⁴³¹. En nuestra versión, es la misma Delgadina quien se denomina como “ahijada”, lo que dentro de las relaciones de parentesco, establecería un tipo de parentesco no consanguíneo, sino espiritual. Esta circunstancia modificaría la concepción del incesto que pasaría de ser un incesto paterno-filial a un incesto espiritual con una diferente respuesta sociocultural:

- | | | |
|----|--------------------------------------|-----------------------------|
| | -Muchu me repara, padre, | ¿qué tengo yo en esta cara? |
| 10 | -Repárote, hija mía, | repárote, hija amada, |
| | que tú tienes mal de amores, | o tú estás embarazada. |
| 14 | -Yo no tengo mal de amores, | ni yo estoy embarazada, |
| | yo lo que tengo es el mi padre | que tiene muy mala ahijada. |
| | (versión de Carreceda-Santa Eulalia) | |

En una de las versiones s.l. recopiladas por Sixto Córdova y Oña, el padre culpabiliza a la joven de sus propias intenciones sobre ella, llegando, incluso a insultarla, lo que aproxima la actitud que se refleja en esta versión a las conductas propias del maltrato psicológico que suelen anteceder al maltrato físico:

- | | | |
|----|--------------------------------|----------------------------|
| | -Qué me miras, padre mío, | qué me miras a la cara. |
| 14 | -Qué he de mirarte, mala hija, | que eres una renegada, |
| | que tienes que padecer | el tormento de tus faltas. |
| | (versión s.l.) | |

Finalmente, queremos destacar la versión de Mediadoro. En ella, la elección de la hija que ha de convertirse en enamorada, se basa en la belleza física, produciéndose un proceso de autoelección, o, en el caso de la versión de Campo de Ebro, Campoo y Sopeña, una elección realizada por las propias hermanas, lo que parece evidenciar la inevitabilidad expresada en la intriga del romance, al tiempo que vislumbra la existencia de una prescripción matrimonial consensuada, en este caso, por el grupo de hermanas:

- | | | |
|----|---------------------------------|-------------------------------|
| 6 | -De estas tres hijas que tengo, | ¿quién va a ser mi enamorada? |
| | Y contestó la más pequeña, | como más desvergonzada: |
| 10 | -Delgadina lo es padre, | Delgadina es la más guapa. |

⁴³¹ Versión de Rabanal en León, MGE, p. 40. Versión de Santibañez de Tera en Zamora, MGE, p. 95.

(versión de Mediadoro)

- | | | |
|----|--|---|
| 14 | -De las tres hijas que tengo
unos dicen que es Antonia
yo digo que Delgadina
(versión de Campo de Ebro) | la una es mi enamorada;
y otros dicen que es Juana,
que es de todas la más guapa. |
| 6 | -De estas tres hijas que tengo,
Empezando por la pequeña,
(versión de Campoo) | ¿Cuál ha de ser mi enamorada?
Delgadina es la más guapa. |
| 6 | Y contestó la mayor:
(versión de Sopena) | “Delgadina, que es más guapa”. |

La acción de la que parte esta secuencia activa la intriga mediante una dramatización que permite contemplar la escena dialogada entre el padre y la hija. No podemos por de pronto obviar el simbolismo escénico. La indicación de atemporalidad sitúa a los actantes del romance en un tiempo indeterminado del calendario anual, pero no así del calendario diario. Día y noche presentan simbólicamente en el Romancero acciones valorativas dicotómicas de opuestos binarios en los que la noche atestigua el mal y el día, el bien. La rama de la tradición romancística cántabra unifica, bajo variables verbales que incluyen el acto de comer, el contexto del rito de comensalidad, el momento en el que se produce la insinuación. Se trata de una variabilidad verbal dentro de la fórmula.

La actitud del padre hacia la hija, conlleva una expresión de deseo, una insinuación, o, más aún, una *petitio*. La prescripción implica la existencia de una prohibición, en muchos casos, sinónimo de tabú. Una de las formas directas de declaración es aquella que constituye una parte de la tradición oral: expresiones fosilizadas, cantares, canciones de ronda, coplas y romances. En este caso, es la mirada del padre; vía expresiva de la manifestación anímica del cuerpo. El atractivo físico y personal tiene en los factores anatómico sensoriales, como la vista, una importancia fundamental en el fenómeno de la atracción sexual - especialmente entre los hombres-, al permitir la activación de estímulos innatos o biológicos y su comunicación socialmente determinada.⁴³² La comunicación no

⁴³² Yela García, 2002, pp. 52, 108, 181.

verbal de la mirada se articula como fórmula universal⁴³³ de rituales de cortejo o seducción, denominada por los etólogos como mirada copulatoria⁴³⁴. Sin embargo, tal actitud no deja indiferente a Delgadina, ya que conmina a una sorprendida protagonista a cuestionarse el significado gestual, sin establecer la “mirada de respuesta”⁴³⁵, inquiriendo a su padre la aclaración de su actitud hacia ella.

Pero, ¿cuál es el mecanismo que activa en el padre tal deseo? En la tradición cántabra, existe un *locus* común: mirar a la cara. El romance nos explicita la belleza de Delgadina. Como veremos, este es el argumento más empleado para justificar las actitudes de incesto en el Romancero. No obstante, el vínculo corporal es una metáfora social. Los símbolos corporales en el Romancero son una expresión de la noción de un “sistema social orgánico”⁴³⁶. En este punto es necesario destacar que las alusiones corporales se realizan con diferencias de género, ya que éstas sólo aluden a la mujer. La experiencia perceptiva del cuerpo físico condiciona e interactúa con las categorías culturales del “cuerpo social”, resultado de la codificación simbólico-cultural del cuerpo social estructurado en roles. La visión corporal es un modo de ver el mundo y al individuo dentro de él. En este sentido, “el cuerpo humano es un microcosmos del universo”⁴³⁷. Se trata de una concepción jerárquica del cuerpo y de los rasgos físicos⁴³⁸. ¿qué rol ocupa Delgadina? Creemos que representa un estatus económico y de sucesión primordial dentro del orden jerárquico familiar.

Bajo la autoridad paterna, se explicita la obligación de mantener relaciones sexuales; transgrediendo, desde una perspectiva etnocéntrica, el orden lógico de las relaciones de parentesco. Es un modo simbólico de declaración que se acompaña de la entrega de determinados símbolos. Entre los signos que se reflejan en el Romancero se encuentran los “presentes” a modo de sistema de reciprocidad, ya que por medio de ese don simbólico existe una correspondencia. El “collar” en Delgadina -y en algunas versiones cántabras del romance *Marbuena*-, es símbolo

⁴³³ Ibídem, p. 67.

⁴³⁴ Ibídem, pp. 18-19.

⁴³⁵ Fisher, 2007, p.20.

⁴³⁶ Douglas, 1991, p. 28.

⁴³⁷ Turner, 1990, p. 119.

⁴³⁸ Senabre, 1997, p. 82.

de deseo, amuleto con propiedades mágicas, que representa el establecimiento del orden y la unión.

De este modo, se propone el establecimiento de dos familias de procreación, de la que se desprende el establecimiento de una alianza. La primera sería la presentada por la propia Delgadina como consecuencia del incesto. Como resultado del vínculo, suponiendo una familia de origen matrilineal, la herencia quedaría, de nuevo, ligada al padre. Siempre que entendamos, desde una perspectiva etnocéntrica, la coincidencia padre-social y padre-biológico, que no es coincidente en todas las culturas, o que no se trata de una terminología clasificatoria en sociedades que aplican el mismo término a parientes lineales y colaterales; derivadas de la relación actitudinal, comportamental y conductual que se tiene hacia el pariente. La segunda, la unión existente con una madre social que aún no ha aparecido en la escena del romance y que permite hablar de otras tipologías familiares, como más adelante haremos.

3.3. La evitación del incesto: la subversión de los roles del parentesco.

La negativa de Delgadina a ser la enamorada de su padre queda reforzada mediante la repetición del deseo paterno, fórmula geminada que antecede a la fórmula invocativa religiosa a la deidad: Dios y la Virgen. Así, la expresión más empleada:

10 No lo quiera Dios del Cielo ni la Virgen Soberana.

Se trata de la cosmovisión creencial cristiana de vetustas raíces socio-culturales en las que se articula la evitación del incesto, cuando la prohibición adquiere el rango de norma religiosa:

- No lo quiera Dios del Cielo ni la Virgen del Pilar.
(versión de Pámanes)

Tal expresión aparece en todas las versiones salvo en la versión de Collado, que fundamenta su rechazo en la negativa a recibir del padre los valiosos objetos

que ofrece como contraprestación y en el que se hace evidente una de las explicaciones de la evitación del incesto, la condenación de su alma:

- 10 -No quiero vestido de oro ni quiero calzar de plata,
 si vuestra alma, padre mío, tiene que ser condenada.
 (versión de Collado)

La promesa requiere la realización de un juramento de carácter reversible en el que se compromete el honor del individuo, que invoca verbalmente lo sagrado, convirtiéndose en una prueba de delito. Pitt Rivers señala que en este tipo de expresiones

se pone en acción una maldición implícita contra sí mismo en caso de que no cumpla su juramento o, por los menos, da seguridad de que la opinión pública tiene derecho a considerarlo deshonorado.⁴³⁹

Se trata del juramento, que vemos en otros textos del Romancero como es el romance *Gerineldo*, y que se convierte en un elemento motivador de la intriga:

- “juramento tengo hecho a la Virgen de la Estrella:
 mujer que ha sido mi dama de no casarme con ella”.

La negativa de Delgadina se expresa al concretarse las nuevas relaciones de parentesco. Un gran número de versiones, Castillo Siete Villas, La Vega, Lomeña-Basieda, Valdeprado, Carreceda, Hoznayo, Campo de Ebro, Cañeda, Tudanca, Los Corrales, Santander, La Fuente, Uznayo, Campoo, Tresviso, Sopeña, La Lomba, La Laguna, Somaniezo, Cabañes, Calcedo, Caloca, Rada, Bielba, Rábago, Fontecha, Mediadoro, Pedredo y Cicero, el 52% de las versiones cántabras refieren los siguientes hemistiquios:

- 14 -No lo quiera Dios del cielo ni la Virgen Soberana,
 Yo ser mujer de mi padre, de mis hermanos madrastra.

La versión de Cicero explicita la causa de la prohibición, la subversión de los roles del parentesco:

⁴³⁹ Rivers, 1979, p. 34.

- 14 - No lo quiera Dios del Cielo ni la Virgen Soberana
 que he de ser hija de mi madre y madrastra de mis hermanas.-
 (versión de Cicero)

Mientras, que la versión de Solares argumenta la prohibición por encontrarse la madre viva, lo que parece implicar que la relación pudiera ser viable en el caso de fallecimiento de la madre:

- 14 - No lo quiera Dios del Cielo ni la Virgen Soberana.
 Teniendo yo madre viva, de mis hermanas madrastra.-
 (versión de Solares)

Se estipula así, una concreta concepción de las relaciones de parentesco. Es la propia protagonista, Delgadina, quien argumenta la evitación del incesto. De este modo, el empleo en el romance de la terminología del parentesco establece el nuevo vínculo social y temporal. El término “esposa” indica el establecimiento de una relación de alianza. En la reordenación de la nueva estructura social resultante, desde una visión familio-céntrica y *jural* (así es como el funcionalista Radcliffe-Brown concibe el parentesco) como la que se desprende de nuestro romance, la hija asumiría los derechos y deberes propios del lugar que pasaría a ocupar en las relaciones del parentesco, convirtiéndose en la “madrastra de sus hermanas”. El término “madrastra” es el empleado por nuestra cultura para la madre sustituta tras un nuevo matrimonio del padre, y que da origen a una larga tradición creencial en nuestra cultura occidental teñida de negatividad. Esta figura tiene un gran peso en la literatura. El rol de la madrastra o de la esposa simbólica⁴⁴⁰ identificada con Delgadina, rompería el sistema ordenado y jerárquico de poder en el núcleo familiar, fundamentado en la posición diferenciada de cada uno de sus miembros. De tal modo que, la figura de la madrastra o esposa simbólica, Delgadina, genera una disfunción⁴⁴¹, un cambio de función de los roles con consecuencias para todos los miembros de la unidad doméstica. Así, su transformación de rol, de filial a parental, conlleva: tensión, conflicto y estrés inter

⁴⁴⁰ Presente en actuales familias desestructuradas en las que una de las hijas asume los derechos y deberes del rol materno. Vid. Jáuregui Balenciaga, 2008, p. 12.

⁴⁴¹ *Ibíd.*

e intra-rol⁴⁴², que se traduce en discrepancias familiares y desórdenes afectivos. De una parte, el padre se convierte en esposo y los hermanos, en hijastros. De la otra, la figura de la madre-esposa, presente en la mayor parte de las versiones cántabras, quedaría eliminada del grupo familiar. En este punto, debe señalarse la peculiar figura de la madre-esposa que aparentemente se presenta, en muchos casos, consentidora del incesto, negando el socorro y justificando el castigo bajo la noción de desobediencia paterna; lo que conllevaría al establecimiento de una relación de tipo poligámico y a una transgresión de la naturaleza, salvo que atendamos a las prescripciones del desarrollo de un ritual, como veremos más adelante.

En este punto, queremos reseñar el uso de otros términos empleados en las versiones más arcaizantes de nuestro romance en el que, junto al término “madrasta”, se yuxtaponen otros términos de interés para el estudio del parentesco. Así, en las versiones de Marruecos, para referirse a la nueva figura que implicaría esta nueva situación para Delgadina se emplea la expresión “xerica mala”⁴⁴³, sustituido en versiones de similar procedencia por la expresión “enemiga mala”⁴⁴⁴, “acerica mala”⁴⁴⁵. En las versiones de Grecia se emplean las expresiones “combleza”⁴⁴⁶ o “comblesa”⁴⁴⁷. En las versiones Turquía, los términos “comblesta”⁴⁴⁸. En Israel, “comblessa”⁴⁴⁹. En el Líbano, “comblessa”⁴⁵⁰. En Bulgaria, “komblessa”⁴⁵¹. En Yugoslavia se emplea la expresión “exclava”⁴⁵². Esta circunstancia nos hace pensar en la existencia de un nombre o sinónimo para este nuevo tipo de situación familiar.

3.4. Poder intrafamiliar: castigo y separación ritual.

⁴⁴² Isabel Espinar Fellmann, et al. 2008, pp. 314-322, han realizado un estudio basado en los índices de tensión de rol en grupos familiares actuales con presencia del rol de la madrastra.

⁴⁴³ Versiones de Tetuán, MGE, pp. 468, 469, 470, 471, 472.

⁴⁴⁴ Versión de Tánger, MGE, p. 474.

⁴⁴⁵ Versión de Tánger, MGE, p. 478.

⁴⁴⁶ Versión de Rodas, MGE, p. 484.

⁴⁴⁷ Versión de Rodas, MGE, p. 485.

⁴⁴⁸ Versión de Smirna, MGE, p. 486.

⁴⁴⁹ Versión de Jerusalén, MGE, p. 490.

⁴⁵⁰ Versión de Beyruth, MGE, 492.

⁴⁵¹ Versión de Pazardjik, MGE, p. 493.

⁴⁵² Versión de Sarajevo, MGE, p. 494.

3.4.1. Personajes intermedios.

La negativa de Delgadina a sucumbir a los deseos del padre permite intuir el inicio de una segunda parte del romance que analizamos desde un nivel de análisis antropológico del parentesco y de las relaciones sociales. En un importante grupo de versiones, el padre, mediante el estilo directo, increpa la colaboración de unos mediadores, personajes intermedios, para materializar la consecución del castigo. Así en un 29% de las versiones de Cantabria: Hoznayo, Llano, Soto, Los Corrales, Castillo Siete Villas, Rábago, Fontecha, Valdeprado, Carraceda, Villasuso de Cieza, Sopeña, La Lomba, Mediadoro, La Laguna, Cabañes, Callecedo, Santiurde de Toranzo, se emplea la siguiente expresión:

-¡Altos, altos, los mis pajes! a Delgadina encerrarla
(versión de Hoznayo, Llano, Castillo Siete Villas, Sopeña, Mediadoro, Santiurde de Toranzo)

-Alto, alto, mis criados, a Delgadina encerrarla
(versión de Los Corrales, Rábago, Fontecha, Valdeprado, Carraceda, Villasuso de Cieza, La Laguna, Cabañes, Callecedo)

-¡Altos, altos caballeros, a Delgadina cerradla
(versión de La Lomba)

Destacamos la versión s.l. de Córdova y Oña, que otorgaría un nuevo significado al término “alto”, ofreciendo la posible interpretación de la existencia de un movimiento circular que vemos en otros textos romancísticos, como el de *Tamar*, y que describiría sintéticamente el lugar en el que va a ser encerrada; así ha sido observado por Paloma Díaz-Mas⁴⁵³:

18 Baje, bajen, mis criados, y a Delgadina encerrarla
(versión de s.l.)

Se remarca la autoridad paterna intrafamiliar y su poder y prestigio intragrupal, y, por ende, social; personificados en miembros subordinados de la unidad familiar: pajes y criados, y, del grupo social, los caballeros. Estas identidades evidencian diferencias individuales de capacidad física o dominación, y, contextuales, de vínculos sociales y biológicos. El caballero, empleado en las versiones más arcaizantes, evoca la existencia de un grupo exógeno, frente a la figura endógena del paje, en su reminiscencia o *survival* medieval. Este rol, omitido

⁴⁵³ “altos: se hace concordar con los pajes, como si fuera un adjetivo, lo que debe ser adverbio alto” Díaz-Mas, 1994, p. 283.

en esta secuencia en algunas versiones o aparentemente tangencial respecto a la intriga, tiene un papel fundamental en el desenlace de la fábula; si bien su cometido es, en este punto, encerrar a Delgadina. Como veremos en el desenlace de la intriga del romance, se convierten en los esposos potenciales de Delgadina como miembros que forman parte de la unidad doméstica en sentido extenso. Así se puede intuir ya en este momento del romance en las versiones de Bielba, Secadura, Rábago, Cabañes:

- | | | |
|----|---|---------------------------|
| 22 | -¡Criados, todos los míos!
(versión de Bielba) | ¡Criados, los de mi casa! |
| | -Criados míos, criados míos,
(versión de Secadura) | los que saqué de la nada, |
| 18 | -Alto, alto, mis criados,
(versión de Rábago, Cabañes) | que vinisteis de Granada, |

Un grupo de versiones evidencia algunas variantes en la forma en la que se invoca y se apremia la presencia de estos personajes intermedios:

- | | | |
|----|--|---------------------------|
| 10 | - Que me vengan todos los criados a Delgadina a encerrar
(versión de Pámanes) | |
| | -Pajes míos, pajes míos,
(versión de Santander) | a Delgadina encerrarla, |
| | -Criados míos, criados míos,
(versión de Secadura) | los que saqué de la nada, |
| | Corred pronto, mis criados,
(versión de Renedo) | y a Delgadina encerradla; |
| 6 | -Venid, venid, mis criados,
(versión de Llerana) | y a Delgadina encerradla; |
| | El rey llama a sus criados,
(versión de La Vega) | y a Delgadina encerraba |
| 18 | El padre al oír esto
(versión de Rada) | a los criados llamaba: |
| | Eso que lo ha oído el rey:
(versión de Campo de Ebro) | -A Delgadina encerradla |

Finalmente, queremos destacar la versión de Campoo, dado que es la única versión en la que es la propia Delgadina quien pide ser encerrada, reforzando la noción de sacrificio de la que hablaremos en las páginas sucesivas. Asimismo, este encierro como decisión personal evoca el cuento hindú de Sona y Rupa estudiado por José Manuel Pedrosa⁴⁵⁴ y referenciado por Juan Menéndez Pidal.

14 Más quisiera estar siete años – en un cuarto allí encerrada

Otro grupo de versiones omiten a los personajes encargados de realizar el encierro, poniéndose el énfasis en las características del castigo. Los parámetros del encierro incluyen el espacio, la duración y la privación de alguno de los sentidos. El encierro, establecido en un cuarto o sala, implica el aislamiento y la exclusión social de Delgadina; pero también, su ocultación y su reserva a la sociedad. Todas las versiones establecen que el castigo se realice en un cuarto oscuro, lo que implica la privación del sentido de la vista y una consiguiente desorientación de la protagonista:

	El padre que esto ha oído (versión de Solares)	en un cuarto la encerraba.
	en un cuarto muy oscuro (versión de Soto)	donde claridad no haya,
	en el cuarto más oscuro (versión de de Campo de Ebro)	y no pruebe pan ni agua.
	y en el cuarto más oscuro (versión de Llano)	que tuviese la mi casa.
18	donde no la vea el sol, (versión de Santander)	no coma más que pan y agua.
18	que no vea sol ni luna (versión de Renedo)	ni claridad que la entrara.
14	en el cuarto más oscuro (versión de Esles)	que tenga toda la casa,

⁴⁵⁴ Pedrosa, 2006, pp. 183-194. Gómez Garrido, 2007, 10 pp. [actualizado 05-06-15: <http://www.culturaspopulares.org/textos4/articulos/gomezgarrido.pdf>]

26	en un cuarto muy oscuro (versión de Campo de Ebro)	donde no se vea nada;
14	subid a la Delgadina (versión de Secadura)	y encerrádmela en la sala;
18	en un cuarto muy oscuro (versión de Fontecha)	donde ventanas no haya.
	La metieron en un cuarto, (versión de Lomeña-Basieda)	el más oscuro que hallara;
	en el cuarto muy oscuro (versión de Valdeprado)	donde non haiga ventanas!
14	Más quisiera estar siete años en un cuarto bien oscuro (versión de Campoo)	en un cuarto allí encerrada, donde no se vea nada.
	La cogió y la encerró (versión de Tresviso)	y en un cuarto la encerraba.
14	en un cuarto muy oscuro (versión de Santiurde de Toranzo)	y sin ninguna ventana.-
14	en un cuarto muy oscuro (versión de Sopeña)	donde no vea luz ni nada,
	Encerrádmela en un cuarto, (versión de Villar)	el más oscuro que haya
18	en un cuarto muy oscuro (versión de La Lomba)	donde no haiga luz, ni nada.
10	en el cuarto más oscuro, (versión de Lantueno)	que haya en toda la casa.
	Ya la mandó encerrar (versión de La Hermida)	siete años y una semana.
14	en un cuarto muy oscuro (versión de Santiurde de Toranzo)	y sin ninguna ventana.-
26	en el cuarto más oscuro (versión de Bielba)	que haya en toda la casa.-

La versión de Laguillos sitúa el castigo en relación al tipo de cena que va a dar a la hija:

Pues si no lo quieres ser (versión de Laguillos)	te he de cenar en un cuarto
---	-----------------------------

3.4.2. Ventanas: liminidad en la fase de agregación.

En este punto es donde encontramos la variabilidad. Podemos clasificar las versiones en función del número de ventanas estipuladas en la disposición del cuarto. De este modo, la variabilidad parte de la ausencia en la concreción del número de ventanas, lo que endurece el castigo y ofrece una visión sobrenatural al hecho de que se puedan abrir ante la especificación pautada de un número determinado de ventanas.

La mayor parte de las versiones estipulan que el encierro se realice en el espacio en el que vive el grupo familiar. Este espacio se concibe como un subespacio inserto en el macrocosmos que conforma la casa, ámbito mitificado de la familia y, punto de partida en el establecimiento de relaciones por parte de Delgadina. Si bien, como reminiscencias del grupo de las élites a las que pertenece la protagonista, se refieren espacios como el palacio, castillo o la alta torre.

	en el cuarto más oscuro (versión de Pámanes)	que hay en el palacio real
10	en el cuarto más oscuro (versión de Los Corrales)	que en el palacio se hallara.
	Y la encerraron muy pronto (versión de Llerana)	en una torre muy alta.
	Y la encerraron al punto (versión de Santander)	en una torre muy alta.
	- Cogedme a Delgadina (versión de Rada)	y en un castillo encerradla.-

En cualquier caso, la importancia y severidad del castigo queda evidenciada en la versión de Cabañes, en la que Delgadina debe quedar encerrada bajo diversos tipos de llaves, lo que impide tanto la salida de la joven como la entrada de ayuda ante una solicitud de socorro. La variabilidad del encierro se explica, de un lado, por la tradición legislativa judaica que establece una tipología del castigo físico con proporcionalidad a la falta cometida. Del otro, en un cuarto con la indicación cardinal de ventanas, siete; símbolo de lo perfectamente completo y, también, del

período pleno, que computa las referencias cíclicas temporales del castigo de Delgadina.

22	a mi hija Delgadina Unos con llaves de hierro, a su hija Delgadina (versión de Cabañes)	en un cuarto hay que encerrarla.- otros con llaves de plata en un cuarto la cerraban.
----	--	---

Como hemos referido más arriba, otro grupo de versiones establecen el número de ventanas que ha de tener el cuarto en el que se encierra a Delgadina, que pueden ser tres, cuatro o siete. El número tres, número perfecto y, el siete, símbolo de totalidad, expresan una significación cultural, al tiempo que, como sucede con el número cuatro, ayudan a pautar la comunicación o petición de socorro que Delgadina establece con las categorías del parentesco que conforman los miembros de su grupo familiar, a quienes ruega auxilio:

14	La metieron en un cuarto (versión de Tudanca)	que tenía tres ventanas.
14	La metieron en un cuarto (versión de de Collado)	que tenía tres ventanas.
 (versión de Villasuso de Cieza)	que tuviera tres ventanas.-
18	en un cuarto muy grande (versión de Uznayo)	que tenga cuatro ventanas.-
18	en un cuarto muy oscuro (versión de Hoznayo)	que tenga cuatro ventanas
18	en un cuarto bien oscuro (versión de La Laguna)	que tenga cuatro ventanas,
14	en un cuarto muy oscuro (versión de La Vega)	que tiene cuatro ventanas:
18	en un cuarto muy grande (versión de Callecedo)	que tenga cuatro ventanas.-
10	La metió en un cuarto oscuro (versión de Cañeda)	que tiene siete ventanas.
14	Su padre la encerró (versión de Tudanca)	en un cuarto con siete ventanas.

en un cuarto muy oscuro (versión de Carraceda)	que tenga siete ventanas.
---	---------------------------

18 -Metela en una sala (versión de Somaniezo)	que tenga siete ventanas,
---	---------------------------

Destacamos la versión de Rábago, en la que el castigo viene acompañado por los objetos que son ofrecidos a la joven, y que podrían constituir el precio de la novia:

22 a mi hija Delgadina y unos collares de oro En el cuarto más oscuro (versión de Rábago)	en su cuarto hay que encerrarla; y otros collares de plata. Delgadina fue encerrada.
---	--

Asimismo, el endurecimiento del castigo llega a sus máximas cotas de expresión en la versión de Cicero, además de la privación del sentido de la vista y de las restricciones alimenticias se le suma la prohibición de mantener comunicación que supone el aislamiento total de Delgadina:

18 en un cuarto oscuro (versión de Cicero)	donde palabras no hablara.-
--	-----------------------------

La ocultación⁴⁵⁵ forma parte de la dinámica procesual de la violencia familiar como mecanismo de represión para el sometimiento y como forma para preservar la institución familiar. Asimismo, la aplicación de la coerción, como forma de ejecutar el acoso, es característica del abuso sexual en situaciones de incesto. Los estudios advierten que esta conducta se produce hasta que la víctima abandona la casa⁴⁵⁶; y, como consecuencia del proceso endoculturador de una pedagogía familiar basada en la violencia, provoca su reiteración intergeneracional. Esta acción, relacionada con la estructura social, evidencia el adoctrinamiento a un comportamiento sumiso con el objetivo de asegurar la subordinación en la edad adulta⁴⁵⁷, o como señala Mary Douglas para los bamba, con el fin de “alabar la virilidad”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ Teubal, 2003, p. 217.

⁴⁵⁶ Bamford, 1983, p. 764-765.

⁴⁵⁷ Finklehor, 1979. Cit. Teubal, 2003, p. 217.

⁴⁵⁸ Douglas, 1991, p. 185.

3.4.3. Alimentos prescritos.

Otra de las facetas del castigo está relacionada con alimentos prescritos, únicos de los que Delgadina puede disfrutar y, por ende excluye otro tipo de alimentos que quedan prohibidos. Se centran en aquellos que se pueden comer y beber. Esto es, se trata de alimentos descritos a partir del sentido del gusto: carnes saladas y aguas turbias: amargas o saladas. Todo ello, mediante el uso del paralelismo.

Aunque pocas versiones coinciden con el tipo de alimento, encontramos más semejanzas si clasificamos los alimentos en función de que sean alimentos para ser comidos o bebidos. En este sentido, destacamos las versiones de Santander y Castillo Siete Villas, en las que la prohibición se hace extensible a cualquier tipo de alimentos salvo los básicos como el pan y el agua:

donde no la vea el sol, (versión de Santander)	no coma más que pan y agua.
---	-----------------------------

en el cuarto más oscuro (versión de Castillo Siete Villas)	y no pruebe pan ni agua.
---	--------------------------

E incluso, la prohibición se hace extensible a cualquier tipo de alimento:

sin comer y sin beber (versión de La Laguna)	y sin ver
---	-----------------

18	No le deis de comer (versión de Villar)	y tampoco un vaso de agua.
----	--	----------------------------

Entre los alimentos que pueden ser bebidos, nos encontramos aquellos que derivan de la naranja, ya sea por tratarse de un alimento ácido o amargo:

14	Y si pide de comer, y si pide de beber, (versión de Pámanes)	carne de perro salada <i>darle</i> zumo de naranja.-
----	--	---

18	y la darán de comer y le darán de beber (versión de Soto)	la corteza de naranja, el agua de la ensalada.
----	---	---

-No las deis de dar de comer	más que cecina salada,
------------------------------	------------------------

14	no la deis de dar de beber (versión de Cañeda)	más que el agrio de naranja,
10	No le daba de comer no le daban de beber (versión de Villasuso de Cieza)	más que cecina salada, más que jugo de naranja.
18	No la deban de comer no la daban de beber (versión de de Collado)	más que cecina salada, más que jugo de naranja.

Otro grupo de versiones refiere bebidas derivadas del salitre del pescado y, por lo tanto, saladas y generadoras de sed:

14	No me la deis de comer ni me la deis de beber (versión de Los Corrales)	como cosa de pescado, como cosa de salado.
18	y no darla de comer y no darla de beber (versión de Esles)	más que comida salada, más que agua de bacalada.
30	no me la den de comer no me la den de beber (versión de Campo de Ebro)	no siendo carne salada, si no es agua de pescada.
22	sólo lo que has de comer: sólo lo que has de beber: (versión de Valdeprado)	carne de vaca salada; agua de siete pescadas.-
22	Sólo le dén de comer sólo le dén de beber (versión de Carraceda)	carne de vaca salada, agua de una pescada.-
18	-Darla de comer y darla de beber (versión de La Vega)	carne de vaca salada, agua de siete pescadas.
22	Y no darla de comer, y no darla de beber mas (versión de Mediadoro) que de agua de pescada.
22	no la deis de comer, y no la deis de comer (versión de Somaniezo)	sino agua bien salada, sino carne bacalada.

Junto a este tipo de bebidas saladas, destacamos las bebidas amargas:

10	si os pidiese de comer si pidiese de beber (versión de Llerana)	la daréis carne salada, la dais la hiel de retama.
26	No la daban de comer no la daban de beber (versión de Rábago)	más que carne muy salada, más que agua muy amarga.
22	y no le deis de comer No me le deis de beber, (versión s.l.)	sino cecina salada. si no son hieles amargas.
18	si os pidiese de comer si os pidiese de beber, (versión de Santander)	dadle la carne salada; dadle la hiel de retama.
22	La daban para comer y le daban de beber (versión de Rada)	las colas de las pescadas las puras hieles amargas.
18	No le daba de comer no le daba de beber (versión de Tresviso)	más que carne muy salada, más que agua muy amarga.
26	No la daban de comer no la daban de beber (versión de Cabañes)	más que carne muy salada, más que agua muy amarga.
18	y le darán de comer y le darán de beber (versión de Sopena)	carne de gallina asada, agua de siete lavadas”.
14	y no te he de dar de beber y comer no te he de dar de comer - (versión de Laguillos)	si no es agua colimada

En relación a la clasificación de los alimentos para comer, en primer lugar se caracterizan por tratarse de alimentos salados:

18	y no darla de comer y no darla de beber (versión de Esles)	más que comida salada, más que agua de bacalada.
	no me la den de comer	no siendo carne salada,

30	no me la den de beber (versión de Campo de Ebro)	si no es agua de pescada.
26	No la daban de comer no la daban de beber (versión de Rábago)	más que carne muy salada, más que agua muy amarga.
10	si os pidiese de comer si pidiese de beber (versión de Llerana)	la daréis carne salada, la dais la hiel de retama.
18	si os pidiese de comer si os pidiese de beber, (versión de Santander)	dadle la carne salada; dadle la hiel de retama.
18	No le daba de comer no le daba de beber (versión de Tresviso)	más que carne muy salada, más que agua muy amarga.
26	No la daban de comer no la daban de beber (versión de Cabañes)	más que carne muy salada, más que agua muy amarga.
	y no darla de comer (versión de Hoznayo)	sino es carne muy salada
18	no me la déis de comer no me la déis de beber (versión de Secadura)	más que carne salada, más que una gota de agua.
	sin comer u sin beber (versión de Lomeña-Basieda)	más que carne muy salada.

Muchos de los descritos se concretan en animales procedentes del mar como las sardinas o el bacalao, u otros animales como la gallina, el perro, la vaca y la elaboración de la cecina.

18	y le daban de comer (versión de La Fuente)	bacaladas muy saladas
22	no la deis de comer, y no la deis de comer (versión de Somaniezo)	sino agua bien salada, sino carne bacalada.
14	No me la déis de comer ni me la déis de beber (versión de Los Corrales)	como cosa de pescado, como cosa de salado.

18	- Siete años en un cuarto (versión de Pedredo)	sin comer ni beber nada solo sardinas saladas.-
22	La daban para comer y le daban de beber (versión de Rada)	las colas de las pescadas las puras hieles amargas.
14	Y si pide de comer, y si pide de beber, (versión de Pámanes)	carne de perro salada <i>darle</i> zumo de naranja.-
18	y le darán de comer y le darán de beber (versión de Sopeña)	carne de gallina asada, agua de siete lavadas”.
14	-No las deis de dar de comer no la deis de dar de beber (versión de Cañeda)	más que cecina salada, más que el agrio de naranja,
10	No le daba de comer no le daban de beber (versión de Villasuso de Cieza)	más que cecina salada, más que jugo de naranja.
18	No la deban de comer no la daban de beber (versión de de Collado)	más que cecina salada, más que jugo de naranja.
22	y no le deis de comer No me le deis de beber, (versión s.l.)	sino cecina salada. sí no son hieles amargas.
22	Solo le dén de comer solo le dén de beber (versión de Carraceda)	carne de vaca salada, agua de una pescada.-
18	-Darla de comer y darla de beber (versión de La Vega)	carne de vaca salada, agua de siete pescadas.
22	solo lo que has de comer: solo lo que has de beber: (versión de Valdeprado)	carne de vaca salada; agua de siete pescadas.-

El “código alimentario”⁴⁵⁹ del romance evidencia un “fenómeno social y cultural”⁴⁶⁰ de respeto a los tabúes alimenticios, y alude a costumbres dietéticas de carácter simbólico, que expresan la ideología identitaria de la estructura social y el control inserto en el ritual; permitiendo la integración del individuo en un determinado estatus social⁴⁶¹ en una clara relación simbólica causa-efecto⁴⁶². Es decir, magia mimética, por asociación cultural, ligada a ritos de fecundidad, como veremos que sucede en el romance *Tamar*.

La elección de los alimentos está determinada por el ritmo climático y natural de la sociedad por las que transcurre⁴⁶³, cuya praxis está relacionada con la provisión - sistema económico ambiental y técnico- y el consumo, que determina las decisiones por constreñimientos ecológicos y económicos⁴⁶⁴. Su escasez promueve su prohibición total o supresión temporal, o, prescripción en determinados contextos, de ahí que sean considerados bienes con poder sacro. Asimismo, hacen referencia a tabúes alimenticios que se establecen en el desarrollo de prácticas rituales, como son las relacionadas, en otras culturas, con la menarquia.

3.4.4. La duración del castigo y de la separación de Delgadina.

Otro aspecto importante lo conforma la duración del castigo y encierro de Delgadina. La elección de los cuantificadores numéricos no es un hecho arbitrario ya que responde a un constructo de significación cultural. Las versiones de Solares, Pámanes y Lantueno refieren el número tres, como signo de perfección, la versión de Hoznayo el cuatro, y, las restantes versiones, emplean el siete, como símbolo de totalidad. Ambas pueden ser relacionadas con la duración de la menstruación.

La percepción cíclica del tiempo, taxonomía cultural, se estructura en intervalos de ordenación regular y sistemática a partir de la unidad cíclica básica de sucesión del sol y la luna. En este punto es donde la variabilidad de nuestras

⁴⁵⁹ Messer, 1995, p. 48.

⁴⁶⁰ Contreras Hernández, 1993, p. 9.

⁴⁶¹ Garine, 1995, p. 150.

⁴⁶² Garine, 1995, pp. 144-145.

⁴⁶³ *Ibíd.*, p. 145.

⁴⁶⁴ Messer, 1995, p. 58.

versiones se hace más evidente, al tasar la separación del tiempo en medidas referidas a clasificaciones de tradiciones de origen indoeuropeo (el día: *dei* o el mes: *menses*), o judaico (semanas); y, al año, concepción temporal máxima a la que se ciñe, y que otorga una expresión que busca la atemporalidad. Una atemporalidad entendida como el período de cumplimiento de una condena, o, simplemente, establecida *sine die*; tal y como sucede en aquellas versiones que omiten el transcurso temporal. Asimismo, en la versión de Collado, el castigo de Delgadina vincula el tiempo al período de gestación que cubre nueve meses como posible ocultación de un embarazo. Durante este proceso, la mujer “suele considerarse impura y capaz de acarrear toda una serie de daños y maleficios”⁴⁶⁵, por lo que se produce la separación social y subsiguiente purificación ritual.

En definitiva, representa la separación espacio-temporal, esto es, ritual, de Delgadina, presente en otros textos del Romancero. El rito de paso o *rite de passage*⁴⁶⁶, está conformado básicamente por una separación, liminidad o margen y agregación. El paso de la infancia a la edad adulta se encuentra presente en todas las sociedades mediante ritos iniciáticos⁴⁶⁷, a partir de los cuales el joven alcanza un estatus pleno en la comunidad, y se convierte en un individuo adulto apto para poder llevar a cabo la siguiente fase ritual: la alianza. La efectividad de todo ritual necesita de la superación de una serie de pruebas o acciones rituales. La variabilidad formulaica en diversidad gradual establece cuantos matices. Las privaciones o la obligación de tomar alimentos tabúes son sus tormentos; su experiencia ritual. El rito, enfatizado por la elección del miembro menor de la familia, Delgadina, constituye en sí mismo un desorden ritual. Su efectividad radica en la correcta realización de las fases del proceso, y, la eliminación de uno de los elementos o la transgresión de las normas que lo rigen, conlleva su ineficacia e implican funestos desenlaces.

Desde un nivel de análisis psicológico, la capacidad de dominio y de toma de decisiones de una víctima de abusos, provocan la ruptura de la dependencia emocional y psíquica ante el abusador. La psicología actual concreta que,

⁴⁶⁵ Gómez-Tabernera, 1968, p. 77.

⁴⁶⁶ Genep, 1986.

⁴⁶⁷ Maisonneuve, 1991, p. 90.

generalmente, los abusos comienzan durante los años de lactancia y continúan mientras la víctima es vulnerable⁴⁶⁸. Cuando la víctima se da cuenta del problema, al llegar a la adolescencia, se inicia por parte del abusador una fase de dominación⁴⁶⁹, antesala del ejercicio de la violencia. En el abuso existe un desequilibrio en las relaciones de autoridad y en el ejercicio del poder⁴⁷⁰ dentro de los roles que conforman el grupo doméstico. De ahí el castigo de Delgadina, que relaciona procesos y actitudes interconectados, que cuestionan transgresiones, ocultan motivaciones, reflejan sistemas de valores, y, manifiestan identidades y alteridades, ya sean individuales, sociales, o grupales.

Para que el poder se pueda ejercer debe existir autoridad. La autoridad, en el seno de los roles de la familia, define el ámbito de las relaciones conductuales identitarias del grupo doméstico; obediencia-desobediencia, y, competencia-cooperación. La desobediencia de Delgadina, motivada por un “deseo amoroso”, establece una competencia individual e intragrupal, un ‘deseo hostil’⁴⁷¹, y la negación de alteridad frente a quienes encarnan la cooperación, su grupo familiar. La hija es rotunda en su negación. Delgadina encarna una disciplinada obediencia a un poder situado por encima de los roles familiares, fundamentado en prohibiciones que ponen en juego el honor y cuestionan el mantenimiento de prescripciones matrimoniales, a pesar del castigo y, del permiso de su madre. La actitud del rechazo femenino ante las normas socialmente reconocidas se explica por “temores de contaminación sexual”⁴⁷².

Esta alteridad padre-hija, que comprende género y edad, indica una distancia social. La distancia conlleva un orden gnoseológico arbitrario, condicionado socio-culturalmente. El orden es jerárquico y asimétrico, definidos por relaciones de dominación, dependencia⁴⁷³ y sumisión, que implican aceptación

⁴⁶⁸ Sakellidis et al., 2009, pp. 144-151.

⁴⁶⁹ Edreira, 2003, p. 133.

⁴⁷⁰ Blume, 1990, pp. 110-119.

⁴⁷¹ Empleo aquí los términos que utiliza Hernando, 2007, pp.167-174. Analiza para el establecimiento de las relaciones humanas el deseo amoroso y el deseo hostil, manejados en la Psicología. Y, tomados de Burín, M., 1996, pp. 100-139. Relacionando el deseo amoroso con la mujer y el deseo hostil con el hombre; conceptos similares a los que Meza señala cuando habla de cooperación o complementación y competencia.

⁴⁷² Douglas, 1991, p. 185.

⁴⁷³ Gutiérrez, 2004, p. 290.

y complicidad. Cuando el sistema instituido quiebra, surge la desigualdad, generadora de incertidumbre, que legitimando la violencia física y psicológica, instaure una “violencia cultural”⁴⁷⁴; expresión de poder⁴⁷⁵ y negación de alteridad⁴⁷⁶. Delgadina encarna el desorden jerárquico y social marcado por diferencias generacionales y de género, provocándose rivalidad en un conflicto bidireccional de autoridad. De ahí que el padre-esposo aplique unidireccionalmente mecanismos de control para restituir el orden social familiar.

Sin embargo, la situación de Delgadina no es consecuencia de un abuso prolongado; la liza padre-hija es la nefanda violación de un deber matrimonial. Se instituye, por parte de nuestra protagonista, un proceso de establecimiento de identidad, mediante la expresión de capacidades psíquicas y físicas⁴⁷⁷, y la separación y abandono de su rol respecto al grupo social: el paso de la infancia a la edad adulta. La dominación femenina es inversamente proporcional a la masculina. De igual forma, allí donde los lazos matrimoniales son débiles, la filiación es fuerte, y viceversa.

Uno de los simbolismos que rodean los ritos de iniciación femenina es la oscuridad en la fase de segregación que creemos hace referencia a la menarquía:

(...) son aisladas en un rincón oscuro de la casa, y entre muchos pueblos se las prohíbe ver el sol, un tabú cuya explicación radica en la conexión mística existente entre la luna y la mujer. En otros lugares se las prohíbe dejarse tocar por nadie, o bien moverse. Una prohibición peculiar de las sociedades sudamericanas es el prohibirles tocar el suelo. (...) En casi todas las partes también existen, claro está, restricciones dietéticas y entre algunos pueblos las novicias visten un atuendo especial⁴⁷⁸

Alarcón-Nivia ejemplifica con casos cómo

antiguamente muchas tribus indígenas construían una choza llamada casa de reclusión, casa de aislamiento o casa menstrual. La palabra reclusión hace referencia al aislamiento a que eran sometidas las adolescentes durante este período de su vida.⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ Galtung 1969, pp. 167-191. En Jáuregui Balenciaga, Inmaculada, 2008, p.10.

⁴⁷⁵ Señala que “la violencia surge de la tradición judeocristiana y de su imperativo concepto de ley” Esteban Antxustegi, 1999, p. 15-22.

⁴⁷⁶ Edreira, 1993, p. 132.

⁴⁷⁷ “Tareas, colores, oficios, fragancias, capacidades físicas y psicológicas, habilidades, etcétera, adquirirán las cualidades de género, como un rasgo importante, en el proceso para el establecimiento de la identidad” Cit. En Meza Aguilar, 2002, p. 175.

⁴⁷⁸ Eliade, 2001, p. 72.

⁴⁷⁹ Alarcón-Nivia, 2005, pp. 35-45. Refiriendo a Goodman D. 1988, *Women's seclusion and men's honor: sex roles in North India, Bangladesh and Pakistan*. Phoenix: University of Arizona Press.

La reagregación se realiza mediante un baño ritual de purificación previa a su aceptación social. Y, en rituales más complejos, implica la realización de canciones⁴⁸⁰. La interpretación de la religión musulmana de la menstruación, refiere la separación y el aislamiento de la joven según el ritual religioso social del Purdah⁴⁸¹. En los preceptos establecidos en el Levítico, “la mujer estará separada por siete días”⁴⁸². Si existe contacto deberá purificarse mediante un “baño ritual, lavado de sus ropas y sacrificio de dos aves”⁴⁸³. El Niddah, legislado en la Torah, se refiere a la mujer menstruante y establece las normas de separación⁴⁸⁴. Los indígenas Pomeroon Arawak en la Guyana, ‘apartan a las mujeres menstruantes durante la comida para evitar que los demás miembros de la tribu se intoxicaran’⁴⁸⁵.

Así, se recogen desde la antigüedad, tabúes alrededor de la mujer en la menstruación. Especialmente interesantes en este romance, son aquellas que se refieren a las prohibiciones alimenticias⁴⁸⁶. Separación, baños rituales y prescripciones alimenticias, que convierten a la joven en la mujer ideal para la sociedad wayuu⁴⁸⁷. Entre las actividades durante la fase de separación o encierro de la tradición wayuu se encuentra a la mujer tejiendo⁴⁸⁸. El mito de Aracné en la cultura occidental, la imagen odiseica de Penélope o la conversión de la majalülü convertida en araña entre los wayuu⁴⁸⁹.

3.5. Solicitud de socorro.

En esta parte del romance se inicia la solicitud de socorro por parte de la protagonista. Es la reagregación de Delgadina al grupo que se inicia asomándose a las ventanas del cuarto en el que se encuentra encerrada. Es la forma de apertura al grupo que forma parte de la fase postliminal del proceso de este rito iniciático y

⁴⁸⁰ Eliade, 2001, p. 72.

⁴⁸¹ Alarcón-Nivia, 2005, pp. 35-45.

⁴⁸² Levítico, XV, 19. Alarcón-Nivia, 2005, pp- 35-45.

⁴⁸³ Alarcón-Nivia, 2005, pp. 35-45.

⁴⁸⁴ Ibídem., pp. 35-45.

⁴⁸⁵ Ibídem., pp. 35-45. Refiriendo Kamiyama et al., 2004, p. 805.

⁴⁸⁶ Ibídem., pp. 35-45.

⁴⁸⁷ Mazzoldi, 2004, 241-268.

⁴⁸⁸ Mazzoldi, 2004, pp. 241-268.

⁴⁸⁹ Ibídem, pp. 241-268.

que se singulariza en las ventanas como espacios intermedios⁴⁹⁰ o *thopos hieros*⁴⁹¹, que se revelan como hierofanías, escogidas por el plano sobrenatural para manifestarse, a través de ellos, lo mágico-religioso, mediante apariciones o revelaciones; de ahí que se produzca su apertura espontánea, su encuentro fortuito o por medio de la intervención divina:

- 22 Al cabo de ocho días, la Virgen abrió ventanas
 (versión de Soto)
- Bajó un ángel del Cielo y la abrió siete ventanas.
 (versión de Santiurde de Toranzo)
- mas al cabo de los ocho, abrió Dios una ventana
 (versión de Campo de Ebro)

Estos elementos constructivos representan la apertura de los sentidos que pretenden la trascendencia vital de Delgadina a otra categoría o estatus social. La motivación fundamental es la sed, por lo que en algunas de nuestras versiones se recurre a la deidad, a modo de jaculatoria, como forma de petición de ayuda:

- Mi madre, por ser mi madre, ¡ay! Por Dios, un jarro de agua,
 (versión de Soto)
- Mi hermana, por ser mi hermana; por Dios, una jarra de agua;
 (versión s.l.)
- Hermana, por ser hermana, por Dios, una jarra de agua
 (La Lomba)
- 26 - Hermana, si eres hermana, por Dios una jarra de agua
 (versión de Cicero)
- Hermana, por ser mi hermana por Dios, tráeme un vaso de agua,
 (versión de Somaniezo)

⁴⁹⁰ Eliade, 1981, pp. 370-384.

⁴⁹¹ "el simbolismo del centro no es necesariamente una idea cosmogónica. Originariamente es centro, sede posible de una ruptura de los niveles, todo espacio sagrado, esto es, cualquier espacio sometido a una hierofanía y que manifiesta realidades (o fuerzas figuradas, etc.) que no pertenecen a este mundo, que viven en otra parte y, en primer lugar del cielo. Se llegó a la idea de un 'centro' porque se tenía la experiencia de un espacio sagrado, lleno de una presencia transhumana: en este punto exacto se manifestó cualquier cosa de arriba [o de abajo]. Más tarde se creyó que la manifestación de lo sagrado en sí mismo implicaba la ruptura de los niveles". Eliade, 1960, p. 290.

- Mi padre por ser mi padre por Dios y por Santa Clara,
(versión de Tudanca)
- 26 -Hermanas, si héis de ser hermanas, por Dios y la Santa Clara,
(versión de Lomeña-Basieda)
- 34 - ¡Hermanas, por ser hermanas! ¡por Dios y por Santa Clara!
(versión de Cabañes)
- Hermanos, si sois los míos; por Dios, por Dios, dadme agua,
(versión de Santander)
- Hermanas, si sois hermanas, que por Dios os lo rogara,
(versión de Callecado)
- 38 Por Dios le pido me dé me dé un vasito de agua
(versión de La Fuente)

De hecho, se emplea la expresión simbólica y formularia “tener la vida/alma en un hilo”, metáfora del hilo vital que relaciona la labor doméstica de la mujer tejedora presente en Grecia -evoca a “la asociación de la diosa Artemisa con la imagen de las diosas hilanderas”⁴⁹²-, la tradición hindú⁴⁹³, y las hilanderas cántabras campurrianas, empleada en el movimiento giratorio y uniforme de la rueda de hilas y el telar, que simbolizarían la propia vida de Delgadina. Continúa con la expresión “el corazón se me arranca”, dramática forma de expresar el cese de la vida y que evoca la representación del amor. En la Edad Moderna el amor constituye un valor con fuertes resonancias literarias. El modelo de mujer de comportamiento ejemplar sometido a tutelaje: obediencia, discreción y laboriosidad. La idea de amor lleva a la idea de honor como valor fundamental del Barroco estudiado por Beatriz Moncó⁴⁹⁴. Considera que la idea de “morir de amor” se establece como un “ficticio rito de paso”⁴⁹⁵ por el que el individuo es capaz de superar lo real y otorgar sacralidad al amor:

- 30 que tengo el alma en un hilo y el corazón se me arranca.
(versión de Hoznayo, de Llano, de Soto, de Castillo Siete Villas, de Cañeda, de Los Corrales de Buelna, de Esles, de Fontecha, de Campoo, de Sopeña,)
- 42 que el alma tengo en un hilo y la vida se me acaba.

⁴⁹² Figueroa León, 2014, p. 50.

⁴⁹³ Lurker, 1992, p. 240.

⁴⁹⁴ Moncó, 1995, p. 78.

⁴⁹⁵ Moncó, 1995, p. 78.

(versión de Pámanes)

que la vida tengo en un hilo, que la vida tengo en un hilo
(versión de Espinilla)

10 la vida llevo en un hilo, y el corazón, se me arranca.
(versión de Malataja)

En estas acciones se evidencia una actitud de rechazo ante las normas socialmente reconocidas, adoctrinándose a la mujer para un comportamiento sumiso con el fin de “alabar la virilidad”⁴⁹⁶. La mujer es la protagonista, por lo que estos ritos se relacionan con aspectos de la estructura social, y los rechazos de la mujer se explican por “temores de contaminación sexual”⁴⁹⁷, detrás de los que se encuentran prescripciones matrimoniales.

Las versiones cántabras presentan, por el uso del paralelismo en la dialogada fórmula geminada de esta secuencia de solicitud de socorro, variantes que, a nivel antropológico, proporcionan interpretaciones alternativas. Un énfasis trágico que conlleva la existencia de miembros de la unidad doméstica eludidos en la presentación del grupo familiar: la figura de la progenitora como elemento fundamental del grupo doméstico y de la propia intriga del romance, y, de sus hermanos varones.

Las respuestas de los miembros del grupo familiar son diversas, y proceden de las hermanas, los hermanos, la madre y el padre, que se encuentran en espacio exterior. Se encuentran sujetos a la obediencia y al miedo a la coacción física, lo que impide al grupo familiar proporcionar ayuda a Delgadina. De este modo, Delgadina sufre una “doble victimización”⁴⁹⁸: la del agresor y la de los consentidores, característico en las situaciones de incesto familiar.

Entre las respuestas dadas por los hermanos y hermanas, mediante versos formularios que emplean el paralelismo, se encuentra el miedo paterno a la pena capital -“la cabeza nos cortara”-, lo que en términos de parentesco significaría

⁴⁹⁶ Douglas, p. 185.

⁴⁹⁷ Ibídem, p. 185.

⁴⁹⁸ Edreira, 1993, p.143.

eliminar la continuidad familiar. Late de fondo el efecto de la murmuración como sistema de control informal fundamentado en la oralidad. Así aparece en las versiones de Hoznayo, Pámanes, Santander, Rábago, Santander, Lomeña-Basieda, Carraceda, La Fuente, La Lomba, Cabañes, Rada y Pedredo. Otra de las fórmulas empleadas más habituales es “morir a puñaladas”, tal y como encontramos en las versiones de Solares, Fontecha, Mediadoro y Rada. Existe el miedo de los miembros de la unidad familiar a compartir el severo castigo de la muerte:

- | | | |
|----|---|---------------------------------|
| 42 | que si padre lo supiera
(versión de Llano) | aquí juntas nos matara. |
| | si el rey mi padre lo sabe
(versión de Los Corrales) | a todos que nos matara. |
| 30 | que si tu padre lo sabe
(versión de Uznayo) | (y) a las dos juntas nos mata.- |
| | que si tu padre nos ve,
(versión de Campo de Ebro) | la muerte nos dará a entrambas. |
| | mas si padre Rey lo sabe,
(versión de Santander) | nos ha de mata a entrambas. |
| | si aquí nos viese tu padre
(versión de Santiurde de Toranzo) | aquí a entrambas nos matara. |
| 42 | que si padre lo supiera
(versión de Rábago) | contigo nos encerrara. |
| | que si tu padre lo sabe
(versión de Campoo) | moriremos hoy en trampa. |
| 34 | pero si lo sabe padre,
(versión s.l.) | la vida me quitaría. |

Las respuestas por parte de la madre de Delgadina están relacionadas con su posición dentro del grupo de parentesco ante la situación vivida por la protagonista. De ahí que las versiones refieren el sentimiento de abandono por parte de la madre, como en la versión de Hoznayo:

que por tú ser tan bonita (versión de Hoznayo)	está madre abandonada.
---	------------------------

O, encontrarse “malcasada”, tal y como se reseña en las versiones de Pámanes, Campo de Ebro, Cañeda, Los Corrales, Santander, Rábago, Tresviso, Mediadoro, Rada y Bielba. Versiones en las que parece confirmarse la representación, en palabras de Juan Gallego, de una “madre rival” (...), “papel asignado a la madre en nuestra literatura desde sus orígenes líricos en las jarchas y continuado por toda nuestra tradición poética-cancioneril medieval”⁴⁹⁹.

que hace siete años que estoy (versión de Pámanes)	por ti yo muy mal casada.-
---	----------------------------

38	que siete años va a hacer, siete, (versión de Cañeda)	que por ti estoy mal casada.
----	--	------------------------------

78	que por ser tú buena moza (versión de Rábago)	me has hecho a mi mal casada.
----	--	-------------------------------

que por tú ser hija mía (versión de Los Corrales)	estoy yo muy mal casada.
--	--------------------------

que por ser tú delgadita (versión de Santander)	me has hecho a mi mal casada.
--	-------------------------------

46	que por ser tú tan hermosa (versión de Campo de Ebro)	mi madre está mal casada.
----	--	---------------------------

que por ser tú buena moza, (versión de Tresviso)	me has hecho a mí malcasada.-
---	-------------------------------

que por tu ser tan bonita, (versión de Mediadoro)	está mamá mal casada.
--	-----------------------

que por tú ser buena moza (versión de Bielba)	estoy yo malcasada.-
--	----------------------

porque me ha dicho mi madre (versión de Rada)	que la tengo malcasada.-
--	--------------------------

⁴⁹⁹ Gallego Gómez, 2009, p. 80.

Además, la negación de auxilio que recibe Delgadina, con los argumentos arriba reseñados se acompañan de diversos insultos, expresión de coerción y de un sistema informal de control por parte del grupo, entre los que destaca la expresión de “perra malvada” empleada en Hoznayo, Pámanes, Llano, Collado, s.l., Castillo Siete Villas, Llerana, Rábago, Fontecha, Lomeña-Basieda, Campoo, Tresviso, Lantueno, Mediadoro, Cabañes y Bielba. En esta misma línea, destacamos “perra judía” de la versión de Pámanes, “perra villana” en la versión de Soto, “perra mora” de Llerana, e, incluso “cara de mala cristiana” de las versiones de Tudanca y Sopena. Junto a estos, Delgadina recibe otros calificativos como “traidora”, “falsa” o “maldita”, en versiones de Renedo y Callecedo, “desgraciada” en Castillo Siete Villas, “descastada” en Santander” y “pícara arrastrada” en La Fuente. Los calificativos referidos podrían hacer referencia a una forma de categorizar a Delgadina dentro de un grupo no cristiano.

3.6. La ocultación del incesto y la preservación del núcleo familiar: la figura materna

Como hemos indicado más arriba, Delgadina pide ayuda a los miembros del grupo doméstico a partir del uso del paralelismo. De entre todos, queremos destacar en primer lugar, la figura materna, por cuanto no se encuentra presentada en el inicio del romance como parte del grupo familiar, siendo la figura más sensible dentro del proceso del incesto paterno-filial. Su aparición se produce en el momento en el que la protagonista realiza la solicitud de socorro.

En el romance *Delgadina*, podemos encontrar a la madre en diversas actitudes que la alejan de los acontecimientos que se están produciendo. Así, se evidencia en las versiones de Pámanes, s.l., Los Corrales, Rábago, Campoo y Tresviso, en los que la madre aparece “en silla de oro sentada”:

y allí estaba su madre (versión de Pámanes)	en silla de oro sentada.
--	--------------------------

donde allí estaba su madre (versión de Los Corrales)	en silla de oro sentada.
---	--------------------------

	donde ha visto allí a su mamá (versión de Rábago)	en silla de oro sentada
50	y alcanza a ver a su madre (versión s.l.)	en silla de oro sentada.
	desde allí vio a su madre (versión de Campoo)	en silla de oro sentada.
	en donde ha visto a su madre (versión de Tresviso)	en silla de oro sentada.

O, “en silla de plata sentada”:

26	adonde estaba su madre (versión de Soto)	sentada en silla de plata.
22	y vió a su madre a la reina (versión de Santander)	sentada en silla de plata.
34	y vio a su madre sentada (versión de La Fuente)	en una silla de plata.
	desde allí ha visto a su madre (versión de Rada)	sentada en silla de plata.

Según Paloma Díaz-Mas esta fórmula refiere “la posición superior, relegada y honrada”⁵⁰⁰ del personaje. A este marco de corte palaciego que confiere tintes de divinidad, se une la versión de Santander, en la que la madre se encuentra “bebiendo en vaso de plata”:

por la que ha visto a su madre bebiendo en vaso de plata.
(versión de Santander)

Un grupo de versiones sitúa a la madre en la acción del paseo, evocando ritos circunvalatorios de espera:

30	ya vio venir a su madre	por una calle empedrada.
----	-------------------------	--------------------------

⁵⁰⁰ Díaz-Mas, 1994, p. 284.

(versión de Cañeda)

Y vio venir a su madre por una calle muy alta.
(versión de Santiurde de Toranzo)

En otras ocasiones, la madre toma roles y actitudes propios de la división de género del trabajo: bordando, lavando o en busca de agua.

donde está su madre, que en paños de oro bordaba.
(versión de Mediadoro)

y veía a su madrecita fregando jarras de plata.
(versión de Secadura)

y vio a su madre venir de la fuente de a por agua:
(versión de Carraceda)

La interpretación de estas versiones podría ser aceptada siempre que apliquemos desde la lógica del análisis de un ritual que se está desarrollando. Únicamente, en dos de las versiones de Cantabria parece que la madre está al corriente del castigo al que está siendo sometida Delgadina. En la versión de Fontecha, en la que la madre aparece llorando, y la versión de Lomeña-Basieda y Callecedo, en la que parece desentenderse de lo que está sucediendo al lavarse las manos:

50 desde allí vio a su madre que llorando se encontraba.
(versión de Fontecha)

38 y de allí viera a su madre lavando sus manos blancas:
(versión de Lomeña-Basieda, Callecedo)

En ocasiones, por tanto, el rol de la madre-esposa aparece desdibujado, o simplemente, no existe. En otras, la madre-esposa, conocedora del hecho, es cómplice. Esta complicidad, expresada tanto a favor como en contra de la víctima, tiene un denominador común: la ocultación. Una ocultación que bascula, según el texto, desde el ámbito privado de la familia a la esfera pública de la sociedad. Precisamente, en la lógica del incesto éste queda silenciado en el interior de la familia; lo que explica su desconocimiento y su difícil documentación.

Robert Higgs⁵⁰¹ sostiene, como un indicador, la desestructuración de la familia en los casos de incesto paterno-filial, en la medida en la que no existe una clara figura materna y en la que la hija tiene que asumir el rol de madre. De hecho, es el padre quien desea convertirla en su esposa. Kenneth C. Finkel⁵⁰² sostiene que la explicación psicológica de por qué la madre oculta el abuso generacional es conjetural, en la medida en la que se basa en la represión de comportamientos conscientes mediante mecanismos de defensa y negación. La psicología relaciona estas situaciones en los casos de abusos generacionales en los que la madre ha sido también una víctima⁵⁰³. Se trata de evitar “un efecto boomerang”⁵⁰⁴.

Otras versiones presentan, en la madre-esposa, una cómplice del abusador. Se trata de una situación de *powerless*, frente al poder del padre-esposo. Representan situaciones en las que la madre es incapaz de proteger o ayudar a sus hijos porque habitualmente ellas mismas son víctimas de los abusos de su esposo⁵⁰⁵. La madre niega el socorro a Delgadina por no obedecer a su padre. Y es que la coerción y otros tipos de abusos, tal y como señala C.F. Jhonson, se relacionan con procesos de ocultación del incesto⁵⁰⁶. La dominación masculina es evidente en el propio castigo de Delgadina. Ahora, dado el importante papel desarrollado por la figura materna como intérprete en el contexto de transmisión del romance, ¿cuál es la explicación social o cultural para que la madre no aparezca? ¿Por qué aparece como consentidora? Ella está de acuerdo. Y este hecho se relaciona con los maridos visitantes propios de los sistemas matrilineales, y ritos relacionados con la menarquia como paso previo, en muchas culturas, para el establecimiento de alianzas y enlaces matrimoniales.

3.7. Ritos iniciáticos y roles en el grupo de hermanos

⁵⁰¹ Higgs, 1985, pp. 100-104.

⁵⁰² Considera que, en los casos de incesto generacional, la mejor forma de hacerlo explícito es conectar a la madre con los hechos que ahora vive su hija, y así hacerlo con su propio pasado. Esta sería una explicación de la reactualización de este tema en el romance. Kenneth C. Finkel, 1995, pp. 935-945.

⁵⁰³ El estudio de K.C. Faller cifra en un 50% las madres de niños que han sufrido abusos también los sufrieron ellas en la infancia. Faller KC; 1989, pp. 543-549. De hecho, Oppenheimer indica que, en 30 casos consecutivos de abuso, el 70% de las madres tienen antecedentes de abusos sexuales durante la infancia. Oppenheimer R, Howells K, Palmer R.L., Chaloner, D.A., 1985, pp. 357-361.

⁵⁰⁴ Teubal, 2003, p. 221.

⁵⁰⁵ Finkel, 1994, pp. 935-945.

⁵⁰⁶ Jhonson, 2000, pp. 110-119.

3.7.1. El grupo de hermanos

Motivaciones psicológicas pueden estar detrás de la ocultación de la madre, pero es característico de los grupos domésticos matriarcales que los varones queden relegados del grupo de las mujeres. Estos sistemas no identifican en la misma persona al padre social y al padre biológico. Por ello, la mujer se vincula sexualmente a uno o a varios varones a lo largo de su vida, bajo la responsabilidad de los hermanos, que a su vez, son compañeros íntimos de otras mujeres, como visitantes o fecundadores. Así, la presencia del grupo de hermanas en la familia de orientación presentada al inicio del romance, cuya relación perpetúa al grupo, incorpora, en el momento de solicitud de socorro, a un grupo de hermanos. A tenor de la existencia de grupos matrilineales, la figura del varón queda relegada, como entre los nayar, al apareamiento, de tal suerte que los hermanos perpetúan su patrilinea por medio del control de las relaciones de éstas. De ahí que su presencia aparezca relacionada con las acciones insertas en el horizonte vital que relaciona esta edad social con manifestaciones lúdico-rituales, a modo de “ceremonia simbólica ritual del juego”⁵⁰⁷, de marcado carácter sexual, y, desarrollados como componentes fundamentales de la fiesta de la boda, precisamente, por los miembros separados del grupo; madre, hermanas y hermanos.

El ser humano es un *homo ludens*⁵⁰⁸, y Octavio Paz afirma que: “en todo rito hay un elemento lúdico y que, inclusive, podría decirse, que el juego es la raíz del rito y que hoy mismo obedecen a un ceremonial”⁵⁰⁹. En el romance, el desarrollo del juego por parte de los infantes se realiza en el exterior de la casa; vínculo maternal que supone la infancia del que se separa para el ejercicio de una educación directa por la autoridad paterna⁵¹⁰. En este sentido, aquellos miembros que se encuentran fuera de la casa ya habrían sido objeto del ritual. Conlleva el aprendizaje de acciones rituales⁵¹¹, a modo de ensayo de ritos de iniciación⁵¹² relacionados con la fecundidad, la preparación del ajuar, la búsqueda de pareja o la

⁵⁰⁷ Pelegrín, 1984, p.29.

⁵⁰⁸ Huizinga, J. 1968.

⁵⁰⁹ Etienne, 1991, p. 115.

⁵¹⁰ En época medieval, se producía a la edad de siete años.

⁵¹¹ Se trataría de “acciones rituales” En Lurker, 1992, p. 60.

⁵¹² Maisonneuve, 1991, p. 49.

división sexual del trabajo. Asimismo, en el contexto festivo del matrimonial es habitual la realización de prácticas asociadas a estos juegos.

Se trata una manifestación lúdico-festiva que recrea una cosmovisión espacio-temporal. Prácticas datables históricamente y contextualizadas en un territorio. La precisión en manifestaciones lúdicas específicas evoca la tradición de los siglos XVI⁵¹³ y XVII; período en el que se marcan, en el juego, las diferencias de género⁵¹⁴, fruto de la distinción del símbolo corporal relacionada con la fecundidad, ya constatadas desde época medieval⁵¹⁵ y cuyos orígenes se remontan a épocas pretéritas.

En el romance *Delgadina* existe una amplia variabilidad en el juego desarrollado por los hermanos. A partir de la versión de Castillo Siete Villas, en la que los hermanos se encuentran “jugando desaforados”, encontramos otros ambientes lúdicos. Entre los más habituales, el juego de la pelota:

donde allí estaba su hermano, a la pelota jugaba.
(versión de Los Corrales)

El juego de la pelota, con una diferencial manifestación histórica, se documenta en la antigua Grecia, *spahira*; México antiguo y en la Europa de los últimos siglos: *soul picarde*. Lothar Knauth⁵¹⁶ realiza el estudio del juego de la pelota en Mesoamérica y lo vincula al rito de decapitación, circunstancia a la que, como se ha mencionado más arriba, estarían abocados los hermanos si ayudaran a Delgadina. Entre ellos, el juego de los bolos, definido como autóctono de Cantabria, que ya mencionaban Francisco de Quevedo y Lope de Vega en sus escritos⁵¹⁷. El

⁵¹³ Estos juegos fueron reflejados por el pintor flamenco Pieter Brueghel el Viejo (1560) en su obra *Juegos de niños* de entre los que J. P. van den Branden identificó 86. En Bajo, F. y Beltrán, J. L. 1998, p. 91.

⁵¹⁴ Pelegrín, 1998, p. 36.

⁵¹⁵ Una miniatura del '*Libro de horas*' (1505) de Felipe el Hermoso plasma una escenas lúdicas del *Libro de Apollonio*; concretamente el juego de la pelota y el juego de palos y cañas. Estas escenas son habituales en la literatura medieval, Alvar, 1984, p. XXXIX, en Artiles Quintana, 1976, pp. 161-163.

⁵¹⁶ Knauth, 1961, “El juego de pelota y el rito de la decapitación”, en *Estudios de cultura maya*, 1. [en línea: <http://revistas.unam.mx/index.php/ecm/article/view/32746>]

⁵¹⁷ Santiago Aguilera, 1979, p. 1.

juego de las cartas o barajas⁵¹⁸, y, concretamente una de sus variantes muy popular en Cantabria, la ‘flor del treinta y tres’ por medio del cual se realizaba el sorteo⁵¹⁹ de la muchacha entre los mozos solteros. El juego del corro que, con múltiples variantes⁵²⁰, requiere la disposición circular de sus participantes.

Destacamos también el juego de las cañas o el juego de las espadas:

38 Por la que vio a sus hermanos jugando un juego de cañas.
(versión de Santander)

desde allí vio a sus hermanos jugando al juego de cañas.
(versión de Llerana)

donde ha visto a sus hermanos jugando juegos de espadas.
(versión de Rábago)

Tanto el “juego de las cañas” como el “juego de las espadas” se encuentran relacionados con las fiestas de moros y cristianos⁵²¹, constatadas documentalmente entre los siglos XV⁵²², XVI⁵²³ y XVII⁵²⁴ si bien su existencia es claramente anterior. Conforman elementos constitutivos del desarrollo de la fiesta

⁵¹⁸ Aspecto destacado por Ana Pelegrín en el Romancero. En Pelegrín, 1998, pp. 315-ss y 410 y ss.

⁵¹⁹ Presenta similitudes con el romance Desafío, que describe la costumbre de la llamada “feria de novias” o “ceibas”, que consiste en la reunión festiva de mozos y mozas, en la que el novio escoge a la dama por medio de la entrega de un anillo. Se suele llevar a cabo entre el día de la Ascensión y el día de San Juan, dependiendo de los lugares en bailes o en comedias. Se trata de un rito sexual, ligado al fin de la cosecha, en el ámbito pagano. En Blanco, J. F. 1999, y Caro Baroja, Julio, 1986, pp. 46-47.

⁵²⁰ El Romance *Dos Hermanas*, evoca al “juego viejecita”; constatado en el siglo XIX, se llevaba a cabo jugado a corro. Se relaciona temáticamente con los distintos elementos de este romance porque en este juego, se ridiculiza a la mujer viuda que no sabe coser. Pelegrín, Ana, 1998, pp. 204-ss, se refiere a este juego.

⁵²¹ Mencionados en el romance *La cautiva y Las tres cautivas*.

⁵²² Caro Baroja recoge una crónica del siglo XV referida los *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo*, recoge: “para una época tardía de la Reconquista, cuando la frontera quedaba entre Jaén y Granada, sabemos que los caballeros cristianos de Jaén que por los años de 1463 estaban a las órdenes del Condestable Miguel Lucas de Iranzo, personaje muy dado a fiestas y mascaradas, hacían verdaderas representaciones de ‘moros y cristianos’ (...) resultó así que el segundo día de Pascua, doscientos caballeros, lo más ganado y bien alhajado de Jaén, se dividieron en dos bandos [moros y cristianos] (...) recibía éste a los emisarios con compañía de escuderos, dueñas y doncellas, y aquéllos le entregaron una carta en que le proponía un juego de cañas, o torneo, que sirviera como juicio de Dios” Caro Baroja, 1986, pp. 117-118.

⁵²³ Pelegrín, 1998, pp.123-ss.

⁵²⁴ Díez Borque, 1990, pp. 181-193. La RAE lo define como “Fiesta de a caballo en que diferentes cuadrillas hacían varias escaramuzas, arrojándose recíprocamente las cañas, de que se resguardaban con las adargas.”

privada de carácter familiar⁵²⁵ y de fiestas públicas, quedando reflejadas en la tradición carnavalesca⁵²⁶. El juego de las espadas es un elemento de la “fiesta de la boda” ritualizado por medio de las danzas y los cantos⁵²⁷. Por otra parte, el juego de las cañas⁵²⁸ (“*ludus arundinum*”)⁵²⁹, o juego troyano⁵³⁰, cuya tradición se rastrea en el mundo árabe y en la antigüedad clásica⁵³¹. Es la manifestación de una conciencia de género en donde juega un papel fundamental la indumentaria como garante de prestigio y poder, reflejo de la teatralidad barroca, evocadora de los torneos a caballos⁵³². Representa un modelo de relaciones de dependencia y de orden para obtener los favores de las damas y doncellas⁵³³. A propósito de éste hallamos el juego de “correr los moros”⁵³⁴, y, en su correspondencia con la fiesta relativa al rito matrimonial, “correr toros”⁵³⁵.

Otras versiones refieren el juego consistente en tirar una barra. Paloma Díaz-Mas indica que es un “juego de habilidad que se practica compitiendo en lanzar piezas de hierro y gana el que las lanza más lejos”⁵³⁶:

34 de allí ha visto a sus hermanos que a la barra bien jugaban.
 (versión de Hoznayo)

 donde se hallan sus hermanos, tirando bien a la barra.
 (versión de Llano)

⁵²⁵ Caro Baroja, 1986, p.131.

⁵²⁶ El juego de las cañas, según Ana Pelegrín, puede estar haciendo referencia al juego que se realiza en tiempo del Carnaval que consiste en rociar con el agua contenida en una caña a los viandantes. Pelegrín, 1998, pp. 338 y 394 y también Vid. Gómez Pellón, y Coma, 1993, p. 72.

⁵²⁷ Caro Baroja, 1986, pp. 103-115.

⁵²⁸ Presente en versiones cántabras del Romance *La cautiva*.

⁵²⁹ Caro Baroja, 1986, pp. 226.

⁵³⁰ *Ibidem.*, pp. 226.

⁵³¹ Díez Borque, 1990, pp. 181-193.

⁵³² Caro Baroja, 1986, p. 118.

⁵³³ Caro Baroja explica esta relación socio-histórica, cuando recoge una de las primeras documentaciones de este juego en la *Relación del viaje hecho por Felipe II*, en 1585, a Zaragoza, Barcelona y Valencia, escrita por Henrique Cook, notario apostólico y archero de la guardia del cuerpo real: “los caballeros se arrojan cañas y cambian de caballos, siguiendo en esto la antigua costumbre nacional usada por los árabes para obtener los favores de las damas y doncellas” *Ibidem.*, p.119.

⁵³⁴ Presente en versiones cántabras del romance Gerineldo.

⁵³⁵ Referido en el romance *La cautiva*.

⁵³⁶ Díaz-Mas, 1994, p. 284.

El juego de los naipes o de la baraja forma parte de los juegos tradicionales con una amplia variedad propia de la península.

estaba su hermano Alejo
(versión de Collado)

jugando a la baraja.

Allí vio al rey su padre,
(versión de Malataja)

que a los naipes bien jugaba.

En la variabilidad de las versiones cántabras destacamos el juego tradicional de autóctono como es el juego de los bolos:

vio allí a sus hermanos
(versión de Solares)

jugando con bolos estaba.

30 y veía a sus hermanos
(versión de Tudanca)

jugar con bolos de plata.

Y, en las proximidades al mar, es habitual los juegos que los niños desarrollan en la arena mediante cubos y palas, tal y como refiere la versión de Santander

y vio a sus hermanitos
(versión de Santander)

jugar con cubos y palas.

3.7.2. El grupo de hermanas.

Las actividades desarrolladas entre el grupo de hermanas, evocan aspectos constitutivos del trabajo ritual femenino propio de ritos propios del paso a la edad adulta y que conforman, fundamentalmente, la creación del ajuar, mediante la costura y el uso del bastidor. En el romance *Venganza de Honor*, la niña es separada de su grupo mientras se encuentra realizando el ritual lúdico de simbología sexual del “juego del alfiler”. Proporciona la continuidad del juego a la edad adulta en torno a las élites en época medieval. Precisamente, “a las niñas de la nobleza se les enseñaba a coser mientras cantaban”⁵³⁷. En este punto, es necesario destacar las reuniones de hilanderas campurrianas. Cortejadas por el huso y la

⁵³⁷ Bajo y Beltrán, 1998, p. 89.

rueca, interpretaban los romances al calor de la lumbre mientras hilaban en los duros días invernales. El propio romance llega a convertirse en pieza fundamental de la dimensión lúdica por aquello a lo que representa y en el propio objeto del juego. La manifestación mítico-festiva del juego provoca que en el contexto de la endoculturación, el juego se practique en unas fechas concretas, e incluso que el romance constituya una parte central del desarrollo lúdico siendo una parte del mismo o constituyendo la esencia del propio juego.

Así, en las versiones de nuestro romance, encontramos los siguientes roles y actitudes por parte del grupo de hermanas. Un grupo de versiones sitúa a las hermanas con el trabajo de las telas. Se trata e las versiones Hoznayo, Callecado, Los Corrales, Villasuso de Cieza, Pámanes, Santander, Rábago, La Fuente, Tresviso, La Hermida, Fontecha, Lomeña-Basieda, Campoo, Somaniezo, Llerana. De entre las variantes destacamos aquellas que hacen referencia al trabajo de los paños manufacturados, que durante la Edad Moderna proceden de Holanda y que se caracterización, según Paloma Díaz Mas por ser una “tela muy fina”⁵³⁸:

26	donde se hallan sus hermanas (versión de Hoznayo)	bordando paños de Holanda.
34	y allí viera a sus hermanas (versión de Callecado)	bordando paños de Holanda.
34	donde allí estaba su hermana (versión de Los Corrales)	labrando paños de Holanda.
	vio a sus hermanas jugar, (versión de Villasuso de Cieza)	jugar con paños de Holanda.
50	donde ha visto a sus hermanas (versión de Rábago)	jugando juegos de Holanda.
22	vio a sus hermanas jugar (versión de La Fuente)	en el juego de la Holanda.
	y allí ha visto a sus hermanas (versión de Tresviso)	jugando el juego de lamba. (sic)

⁵³⁸ Díaz-Mas, 1994, p. 283.

y ha visto a sus hermanos (versión de La Hermida)	jugando al juego de <i>oranda</i> (sic)
--	---

Otras versiones refieren únicamente las labores vinculadas con la costura y que permiten reconstruir los instrumentos necesarios para el trabajo de la tela:

- | | | |
|----|---|----------------------------------|
| 38 | allí estaban sus hermanas
(versión de Pámanes) | bordando ricas toallas. |
| | y a sus hermanas ha visto
(versión de Santander) | cosiendo ricas toallas. |
| | Desde allí vio a sus hermanas
(versión de Fontecha) | que bordando seda estaban. |
| | y de allí viera a sus hermanas
(versión de Lomeña-Basieda) | bordando sus sábanas blancas: |
| | desde allí vio a sus hermanas
(versión de Campoo) | que en bastidor de oro bordaban. |
| 42 | y vio a la hermana menor,
(versión de Somaniezo) | cómo cosía y bordaba. |
| 30 | y vió a sus hermanas hilando
(versión de Llerana) | en ricas ruelas de plata. |

En ese mismo contexto de educación que recibe la joven, en la versión s.l. recopilada por Córdova y Oña, la hermana se encuentra tocando el piano, y, por lo tanto, dentro del espacio doméstico:

- | | | |
|----|---|-------------------------|
| 38 | y llega a su hermana ver,
(versión s.l.) | que en el piano tocaba. |
|----|---|-------------------------|

Otro grupo de versiones refiere actitudes en las que las actividades se relacionan con gestos de limpieza. Se trata de las versiones de Llano, Campo de Ebro, y Sopena:

- | | | |
|----|--|-----------------------|
| 22 | De allí ha visto a sus hermanas,
(versión de Llano) | lavando paños estaba. |
|----|--|-----------------------|

de frente a un pozo en que estaban lavando las dos hermanas.
(versión de de Campo de Ebro)

y de allí vio a otra su hermana lavando en lanchas de Holanda.
(versión de Sopeña)

Y vio lavar a su hermana, vasos de vidrio lavaba.
(versión de Uznayo)

O realizando tareas domésticas que se contraponen con la situación vital de la protagonista, o que preparan el desenlace final del romance, ya que se encuentran llevando jarras:

desde allí ha visto a su hermana que llevando jarras de agua estaba.
(versión de Rada)

Las hermanas también se encuentran realizando actividades lúdicas igualando el tipo de juego al que realizan sus hermanos. Nos referimos al juego de los naipes o al juego de la pelotana:

22 Ya allá ha visto a las hermanas jugando a los naipes.
(versión de Laguillos)

donde están las sus hermanas que a la baraja jugaban.
(versión de Mediadoro)

42 y de allí vio a su hermana jugando a la pelotana.
(versión de Sopeña)

34 donde vio a sus hermanas jugando con bolas de plata.
(versión de Bielba)

En la versión Pedredo, las hermanas se encuentran jugando a la biligarda:

34 y allí ve a sus hermanas jugando a la *biligarda*.
(versión de Pedredo)

En palabras de José Manuel Fraile Gil:

(...) biligarda debe ser una variedad local de la bilarda o tala que, según la definición del Diccionario de la Real Academia consiste en un juego de muchachos que consiste en dar

con un palo en otro pequeño y puntiagudo por ambos extremos colocado en el suelo; el golpe lo hace saltar, y en el aire se da un segundo golpe que lo despide a mayor distancia.⁵³⁹

En la versión de Renedo, las hermanas se encuentran practicando un juego infantil, el corro, y que suele estar acompañado por textos de tradición oral como son los romancísticos:

- 22 ve por ella a sus hermanas, todas al corro jugaban.
 (versión de Renedo)

La versión de Cicero evoca un *locus* habitual en el Romancero, por el que la joven se encuentra realizando un paseo o rito de circunvalación:

- Al cabo de tres meses, vio a sus hermanas pasear por el jardín.
 (versión de Lantueno)
- Vio venir a sus hermanas por una calle muy alta.
 (versión de Santiurde de Toranzo)
- 22 Delgadina vio a su hermana que paseándose estaba.
 (versión de Cicero)
- 26 vio a una hermana mayor que al aire se paseaba.
 (versión de Somaniezo)

3.8. Desposatio: el matrimonio concertado y el asenso paterno

3.8.1. Roles y actitudes del padre y respuesta de Delgadina

La trágica situación en la que se encuentra Delgadina motiva que la solicitud de socorro se extienda hacia el propio castigador. En primer lugar, atenderemos a las actitudes y roles que manifiesta el padre mientras dura el encierro de Delgadina, y, en segundo lugar, a aquellas que refieren de forma explícita la obediencia de Delgadina a los deseos e intereses del padre.

⁵³⁹ Anotación realizada en Fraile Gil, 2009, p. 567.

En relación a las actitudes del padre, un grupo de versiones refieren la actitud de espera que se desprende de los paseos que, a modo de rito circunvalatorio, realiza el padre en el exterior de la casa y, aparentemente, ajeno al sufrimiento de Delgadina:

	y desde allí vio a su padre (versión de Pámanes)	paseando por una sala.
	donde vio a su papá (versión de Bielba)	paseando por la sala.
66	donde está su querido padre (versión de de Campo de Ebro)	que paseándose se hallaba.
42	ya vio venir a su padre (versión de Cañeda)	por una calle empedrada.
	Y vio venir a su padre (versión de Santiurde de Toranzo)	por una calle muy alta.
50	y vio a su padre venir (versión de Carraceda)	paseando por la plaza:
	temo venga el rey, mi padre, (versión de Sopeña)	paseando por la plaza.
	Y po'ella vio a su padre, (versión de Lantueno)	que desde el jardín paseaba.

Similar talante de espera se encuentra en aquellas versiones en las que el padre permanece estático en el jardín, fumando en pipa o sentado. Estas dos últimas actitudes en las que los objetos están adjetivados con metales preciosos, oro y plata, reafirman el estatus social y, como hemos apuntando más arriba, una condición que le proporciona un halo de divinidad.

	desde allí vio a su padre (versión de Fontecha)	que en el jardín se encontraba.
	desde allí vio a su padre (versión de Campoo)	que en pipa de oro fumaba.
	y alcanza a ver a su padre (versión s.l.)	que sentado en trono estaba.

- | | | |
|----|---|----------------------------|
| 54 | y vera estar a su padre
(versión de Soto) | sentado en silla de plata. |
| 42 | y vió a su padre el rey
(versión de Santander) | sentado en silla de plata. |
| | y allí vio a su padrecito
(versión de Castillo Siete Villas) | sentado en silla de plata. |

Otra de las formas en las que las versiones cántabras presentan al padre es jugando a las cartas, como una forma activa de espera, y en la que los jugadores compiten por obtener el mejor resultado:

- | | | |
|----|--|-------------------------------|
| 62 | donde allí estaba su padre,
(versión de Los Corrales) | con cartas de oro jugaba. |
| | y veía a su padre el rey
(versión de Secadura) | jugando a la baraja. |
| | Allí vio al rey su padre,
(versión de Malataja) | que a los naipes bien jugaba. |

Otro de los juegos en los que se presenta al padre es por medio del barro de oro, presentándose como alquimista:

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 62 | donde estaba el rey su padre,
(versión de Mediadoro) | con barro de oro jugaba. |
|----|---|--------------------------|

Evocando el juego de las cañas y el de las espadas, en la versión de Uznayo el padre se presenta peleando con moros:

- | | | |
|----|--|----------------------------|
| 50 | vio pelear a su padre
(versión de Uznayo) | con los moros en la plaza. |
|----|--|----------------------------|

Esta actitud es contradictoria con aquella en la que parece desentenderse del dolor de Delgadina, argumento a favor del desarrollo de un ritual, mediante la evocadora imagen bíblica de lavarse las manos:

- | | | |
|--|---|----------------------------|
| | y de allí viera a su padre
(versión de Lomeña-Basieda) | lavando sus manos blancas. |
|--|---|----------------------------|

Nos parece interesante reseñar aquellas versiones en las que el padre aparece acompañado. En primer lugar, cuando lo es por dos de sus hijas, ya que se sitúan como cómplices del incesto o como parte de la espera-separación del grupo durante la fase de separación:

y vio a su padre sentado, (versión de La Fuente)	con dos hijas le acompañan.
---	-----------------------------

En segundo lugar, por los que creemos conforman potenciales maridos para Delgadina y, que en estos ejemplos, referirían una clara tendencia a la exogamia:

	y vio allí a su padre (versión de Solares)	con otros Grandes de España.
46	de allí ha visto a su padre (versión de Llano)	que de caballero andaba.
	Y allí viera a su padre, (versión de Pedredo)	como un caballero estaba.
86	ya ha visto allí a su papá (versión de Rábago)	con los dos que ella acompaña.
	en donde ha visto a su padre (versión de Tresviso)	que otros dos le acompañaban.

Delgadina recurre a su padre. A pesar de que la mayor parte de las versiones omiten las palabras de la protagonista, ésta sucumbe a los deseos del padre. En este sentido, podemos clasificar dos fórmulas en estilo directo empleadas en las versiones de Cantabria. En primer lugar:

58	que desde hoy en adelante, (versión de Hoznayo)	yo seré tu enamorada.
70	y desde hoy en adelante (versión de Fontecha)	he de ser su enamorada.
66	Que de hoy en adelante porque me ha dicho mi madre (versión de Rada)	he de ser su enamorada que la tengo malcasada.

En la segunda expresión, Delgadina acepta, pero dejando claro que lo hará en contra de su voluntad, a cambio de agua:

74	- Padre mío, si es mi padre, que el alma tengo en un hilo	que me deis un poco de agua y la vida se me acaba.
78	- Agua te diera tu padre - Eso ya lo haré yo (versión de Pámanes)	si haces lo que te mandara. aunque no de buena gana.
46	-Padre mío, padre mío, -Delgadina, te lo doy -Padre mío, lo seré, (versión de Santander)	¿me daréis un poco de agua? si has de ser mi enamorada. pero de muy mala gana.
90	-Padre mío, de mi vida por Dios le pido me dé,	padre mío de mi alma, me dé usted un vasito de agua
94	que el corazón se me oprime	y la vida se me acaba.
98	-Sí te la doy, Delgadina, -Sí la cumplo, padre mío, (versión de Rábago)	si tú cumples la palabra. aunque sea de mala gana.
74	-Ahora sí que lo hago, padre, anda, si no lo hago por las buenas, yo lo haré de mala gana. (versión de Campoo)	ahora sí que lo hago,
58	-¡Ay, padre de la mi vida! Vuestra hija Delgadina	¡Ay, padre de la mi alma! <i>ministraile</i> un jarro de agua.
62	- Yo un jarro de agua te diera - Lo que usted me manda haré (versión de Tresviso)	si hicieras lo que te mandaba. y aunque sea de mala gana.-
66	- Papá, si es usted papá que el corazón se me parte	apúrreme un jarro de agua y la vida se me acaba.
70	- Te le apurriré, Delgadina, - Se la cumpliré, papá, (versión de Bielba)	si me cumples la palabra aunque sea de mala gana.

3.9. Reagregación: tutela o manum y los maridos potenciales de Delgadina.

Tras la finalización del proceso mediante el que se produce la inflexión actitudinal de Delgadina, en la que cede a la voluntad del padre, éste no materializa su inicial deseo. Ordena al grupo de los personajes intermedios socorrer a Delgadina. Aquí reside la clave interpretativa. Es el imperativo a la exogamia, mediante el acuerdo de un matrimonio, consecuencia inmediata a la iniciación de

Delgadina. Se trata de un grupo, que según las versiones, pueden ser pajes, criados o caballeros. Los pajes, son parte de servicio de la corte. Asimismo, como podemos observar en otros romances, los criados forman parte importante de la trama del Romancero. Según Peter Laslett, a la edad de los siete años, los padres envían a sus hijos como sirvientes-niños⁵⁴⁰, y forman parte del grupo doméstico. La concertación de un matrimonio con alguno de ellos supondría el establecimiento de relaciones exogámicas, al igual que lo serían, con otro estatus social, los caballeros.

Así, en las versiones de Solares, Hoznayo, Llano, Soto, Campo de Ebro, Santander, Castillo Siete Villas, Sopeña y Santiurde de Toranzo, el padre envía a los pajes. En las versiones de Pámanes, Los Corrales, Secadura, Renedo, Llerana, Rábado, s.l., Santander, Fontecha, La Fuente, Uznayo, Campoo, Villar, Lantueno, Somaniezo, Cabañes, Calcedo, Caloca, Rada, Bielba y Pedredo, envía a los criados. Y, en las versiones de Collado, Lomeñan-Basieda y Mediadoro, envía a caballeros.

De hecho, en algunas versiones, el padre ofrece la mano de su hija al primero que llegue. Además del traspaso de la tutela y la entrega de la mano de la hija, se encuentran creencias relacionadas con la fecundidad.

y el primero que llegare (versión de Pámanes)	con Delgadina se casa.-
el primero que llegó (versión de Soto)	Delgadina ya expiraba.
el primero que llegare (versión de Renedo)	yo con ella le casara.
el primero que llegase, (versión de Lomeña-Basieda)	ha de ser su enamorada.-

Sin embargo, cuando llega el primero de ellos, Delgadina fallece:

106	cuando el primero subió (versión de Rábago)	Delgadina ya expiraba.
-----	--	------------------------

⁵⁴⁰ Laslett, 1965, p. 12.

	Cuando los primeros fueron, (versión de Valdeprado)	Delgadina ya espiraba;
56	El primero que llegó (versión de La Fuente)	Delgadina ya <i>espiraba</i> .
	Cuando llegó el primer jarro (versión de Tresviso)	Delgadina ya <i>espiraba</i> .
	(Y) El primero que llegó (versión de Cabañes)	Delgadina ya espiraba.
	El primero que llegó (versión de La Hermida)	Delgadina suspiraba.
50	Cuando llegaba el primero (versión de Calcedo)	Delgadina ya espiraba,
18	Cuando el primero llegó (versión de Caloca)	Delgadina ya espiraba,
	cuando llegó el primero, (versión de Bielba)	Delgadina las espinaba (sic).

Los criados, pajes y caballeros acuden con agua para socorrer a Delgadina. Destacamos los utensilios empleados para ello. La mayor parte de las versiones refieren el empleo de jarras de oro y jarras de plata. Así lo encontramos en las versiones de Pámanes, Llano, Campo de Ebro, Los Corrales, Collado, Castillo Siete Villas, Renedo, Llerana, Rábago, Santander, Fontecha, Campoo, Tresviso, Somaniezo, La Hermida, Santiurde de Toranzo, Bielba, Pedredo y Bejorís. En otras versiones como las de Soto, Uznayo, Calcedo y Caloca, los personajes intermedios llevan vasos de oro y vasos de plata. En la versión de Hoznayo, llevan jarras de vidrio y jarras de plata.

Con la fórmula elegida por el padre para realizar el paso de la tutela, se establecería una segunda familia de procreación, fundamentada en la posible unión matrimonial entre Delgadina y un personaje intermedio no unido por lazo de consanguinidad o afinidad, pero del que se deduce comparte la *domus*, la *oikós*.

Como hemos visto, según las versiones, se trataría de un caballero, paje o criado. Siguiendo a Radcliffe-Brown, formarían parte de la familia doméstica, al tener una residencia común. La figura de los caballeros refuerza la autoridad del pater familias, señalando la existencia de familias patriarcales extensas, frecuentes en territorios centroeuropeos, africanos y chinos⁵⁴¹. Los pajes representan lo que Jacques Goody denomina “parentesco ritual”⁵⁴², en el que entran a formar parte del grupo doméstico miembros con distinta situación jurídica, económica y, por lo tanto, social.

Sistemas patrilineales y sistemas matrilineales se interrelacionan mediante estrategias matrimoniales, provocando la ampliación de las redes de parentesco que conllevan una tendencia hacia el parentesco cognático que promueve la Iglesia en época medieval, en contraposición al agnático que pudo “haber tenido un renacimiento parcial después de la Edad Media”⁵⁴³.

En este sentido, se puede conjeturar la existencia de un vínculo paterno meramente social y encargado de la iniciación en la primera parte del romance, si bien, en estas últimas secuencias del romance se solapa una forma de reclutamiento cognático, generadora de grupos locales. La fuerza de la descendencia surge:

cuando hay alguna forma de obligación o propiedad de grupo, como la propiedad en común de tierra indivisible, el deber de vengar la muerte o la obligación de rendir culto a los antepasados,⁵⁴⁴

y regula la condición de pertenencia a un grupo. Los varones pueden residir en la misma casa que sus esposas: matrilocidad. El grupo de los criados hace referencia al reclutamiento agnático, mediante el que se convierten en miembros del grupo a hijos o hijas de los hermanos nacidos de otros matrilineajes. Precisamente, ‘conjunto de siervos’ es el primer significado del término “familia” (*famulus*: criado)⁵⁴⁵, término polisémico para el siglo XIII⁵⁴⁶. Entre las acepciones

⁵⁴¹ Fox, 1973, p. 79.

⁵⁴² Goody, 2000, p. 41.

⁵⁴³ Ibídem, p. 42.

⁵⁴⁴ Fox, 1973, p. 52

⁵⁴⁵ “Corominas ofrece la siguiente etimología: ‘familia (1220-1250): tomado del latín *familia* ed., primitivamente ‘conjunto de esclavos y criados de una persona’, derivado de *famulus* ‘sirviente’,

recogidas por Casares se encuentra: “Conjunto de ascendientes, descendientes, colaterales y afines de un linaje”⁵⁴⁷.

Según los sistemas clasificatorios del parentesco, estudiados por Morgan, los términos para referirse a los miembros de la familia nuclear se aplican para referirse “a parientes de diferente línea o grado, de distinta generación, e incluso, sexo, cuya relación con ego puede ser de muy distinto género y proximidad desde el punto de vista genealógico como biológico (la misma palabra puede referirse, por ejemplo, al ‘padre’, al “hermano del padre”)”⁵⁴⁸. Sistema turanio propio de Australia, en el que la mujer es el bien máspreciado y que institucionaliza un intercambio de hermanas generando matrimonios entre primos cruzados.

De ahí que el rol del padre en el romance sea el de un padre social, identificado con el hermano de la madre; institución que se conoce como avunculado. Es la autoridad del hermano de la madre, quien ejerce, entre otras funciones, el control conyugal. Así, pacta una alianza⁵⁴⁹ destinada a perpetuar el matrilineaje, a modo de matrimonio preferencial de entre un grupo de posibles candidatos. En este sentido, es característico del grupo de hermanos convertir en miembros del grupo matrilineal a miembros varones nacidos de otros matrilineajes, sus hijos, inclusive. Así, bajo la fórmula “ser el primero en llegar” hace referencia a su hijo mayor. El vínculo sería de segundo grado, primo del hermano o primo hermano.

Según este tipo de alianza, los hijos de las mujeres del grupo se convierten en hijos del hermano de la madre, por lo que el enamoramiento en el romance sería ficticio, una ficción por la que la descendencia de Delgadina se convertiría en hijo del hermano de la madre. En este contexto se entiende “ser la enamorada”, así como la ocultación, la importancia del grupo de hermanos, la unidad del grupo de hermanas.

‘esclavo’. Derivado de *familiar* (1438), del latín *familiares*; *familiaridad* (1374); *fámulo* (1732); del latín *famulus*, ‘criado’”. Aranzadi Martínez, Juan, 2003, p. 49.

⁵⁴⁶ Loring García, 2000, p. 8-32 y 34.

⁵⁴⁷ En Aranzadi, 2003, p. 49.

⁵⁴⁸ *Ibidem.*, p. 49.

⁵⁴⁹ Así sucede en muchas sociedades africanas y en la Inglaterra anglosajona, y en el continente europeo, hasta la Edad Moderna.

El arreglo matrimonial, institución característica de sociedades africanas, consiste en desposar a Delgadina con el primero en llegar, y, el pago matrimonial o “precio de la novia” realizado por parte del novio, consiste en la entrega contractual de una jarra de agua, lo requerido por la hija; a modo de intercambio de dones propios de la *petitio*:

(...) por cualquier cosa que se reciba debe darse algo a cambio. Mediante esos intercambios, incluso mediante un solo acto de intercambio, dos personas o dos grupos quedan vinculados en una relación de alianza más o menos duradera.⁵⁵⁰

Es decir, no se trata de la dote, como “retribución por la cesión de la potestad”⁵⁵¹ propio de los sistemas patriarcales.

La transmisión secular de este romance en un sistema endoculturador patriarcal y la visión etnocéntrica, habrían distorsionado el sentido inicial del relato, aderezando, con matices cruentos, la desobediencia al deber matrimonial en el contexto que proporciona el paso de la adolescencia a la edad adulta.

Este poder implica una jerarquía en las relaciones interindividuales, que establece posturas antagónicas estereotipadas androcéntricas o ginocéntricas, según los sistemas de linaje o casta, y, cuya estructuración anticipa la ideología subyacente al mecanismo de perpetuación del grupo, variable según los sistemas culturales.

Los sistemas de linaje o casta se entroncan a un antepasado del grupo familiar a quien vinculan su descendencia. Es el caso de los dioses lares etruscos o de los fetiches de los grupos matrilineales de los indios Hopi⁵⁵², cuidados y protegidos por las mujeres- quienes establecían procedimientos de herencia y sucesión fundamentados en la preservación de la propiedad familiar dentro del sistema, cuyas ceremonias recaen en el grupo de varones. Es interesante destacar la relación existente entre las denominaciones de los clanes y la tipología de los apellidos actuales; especialmente, a los maternos. Las casas que contenían los

⁵⁵⁰ Radcliffe-Brown, 1950, p. 63.

⁵⁵¹ Bermejo Castillo, 2000, p.100.

⁵⁵² Fox, 1973, p. 89.

fetiches matriclánicos hopi (1983:89) tienen un nombre similar al de aquellos de nuestros apellidos consecuencia de una cualidad física o mote. Asimismo, los matriclanes navajos, denominados con el nombre que recibían las tierras de las que eran propietarios, son similares al uso del topónimo como apellido. La generalización de los apellidos paternos (-ez, hijo de), se produce en la Península Ibérica en el contexto del secular proceso de la Reconquista, períodos que conllevaban largas ausencias del grupo de varones a quienes se les hacía entrega de propiedades, frente al mantenimiento de la unidad familiar en manos de la mujer; provocando un *survival* de grupos matrilineales, y su coexistencia con el grupo patrilineal.

Además de salvaguardar la sucesión, permite el establecimiento de nuevas alianzas. De este modo, atenta en falta grave contra el grupo, la osadía del deshonor o la deshonra y la soltería, en la medida en la que se renuncia a la sucesión, y permite la entrada en el grupo a individuos no prescritos o prohibidos. Considerada su garantía como una riqueza grupal, la custodia de la honra es una necesidad que recae en el rol de dominación biológica. De ahí el establecimiento de alianzas mediante matrimonios acordados -contrarios al consentimiento de los contrayentes demandado por el matrimonio cristiano-, y que requerían del asenso paterno. Con la eliminación del asenso, la elección de pareja, independientemente de los motivos subyacentes, sigue recayendo, en última instancia, en la mujer.

El matrimonio concertado genera un sistema patrilocal y grupos locales endogámicos, que ligarían la sucesión a individuos vinculados por relaciones de dependencia al padre; habituales en el Norte de la Península, debido a los condicionamientos geográficos. El castigo consecuencia de la desobediencia paterna, y no como un rito iniciático previo a la alianza, alusiva a la *patria potestas* del asenso paterno. La ocultación de la madre, y otros miembros del grupo, y la obediencia del grupo de hermanas, no estaría aludiendo a las situaciones de miedo consecuencia del abuso familiar por situaciones de incesto, que ha propiciado, finalmente, la relación de este romance con Santa Bárbara y Santa Catalina. Y, por tanto, con la explicación relacionada con la tormenta más arriba reseñada.

3.10. Muerte: *relegere*. La reagregación de Delgadina

La secuencia de la muerte de Delgadina presenta una fórmula discursiva de extensión limitada dentro del lenguaje figurativo del romance, que otorga dramatismo a la fábula. Es el desenlace adjetivado con tragedia, que según los distintos niveles de análisis, como los expuestos más arriba, establecen una diversa interpretación y una gran variabilidad⁵⁵³. Delgadina es hallada muerta en la cama. Pero, ¿por qué muere Delgadina?

Desde el punto de vista histórico, son numerosos los estudios realizados desde la demografía histórica que constatan los altos índices de mortalidad infantil durante las pasadas centurias, propias de un sistema demográfico antiguo, donde la muerte acecha a los miembros más indefensos y en donde la muerte no era sinónimo de tabú; propio de “una configuración cultural que da preeminencia a la muerte”⁵⁵⁴. Ahora bien, ¿es suficiente esta explicación para que todas las versiones de la tradición oral tengan el mismo trágico desenlace? Para ello, es necesario analizar la *mortis causa*, que obedece a una doble dimensión física y espiritual o simbólica, y la reagregación a la *aeterna sedes*, de Delgadina y su padre.

Las versiones de Hoznayo, Llano, Soto, Campo de Ebro, Cañeda, Los Corrales y Mediadoro, indican que Delgadina “no murió por falta de agua”. Paloma Díaz-Mas, explica que la muerte se ha producido por la intervención protectora de la divinidad como mecanismo de protección del honor de la joven.⁵⁵⁵ La propia visión ofrecida por los informantes en las distintas versiones cántabras cuestiona que la muerte de Delgadina se produzca como consecuencia de las privaciones vividas durante su encierro. De ahí que se adelante una interpretación de la muerte ritual, en la que prima el concepto de sacrificio. El sacrificio de Delgadina constituye una transición sacra que implica desde la muerte simbólica de su infancia y su renovación vital a la edad adulta, una forma de purificación ritual que implica la fortaleza y el valor de la virginidad, con la eliminación traumática de un deseo amoroso que da paso al establecimiento recíproco de la pureza y la castidad centrada en el honor. El honor constituye un elemento estructural del romance y

⁵⁵³ Así se señala en Díaz Viana, 2011, p. 821.

⁵⁵⁴ González Alcantud y Lisón Tolosana, 1999, p. 31.

⁵⁵⁵ Díaz-Mas, 1994, p. 285.

reside en la preservación de la virginidad. La *inviolata pudicitia* es la expresión de la identidad y poder femeninos, preservada por conceptos de pureza y contaminación. El traspaso unidireccional de este poder al hombre evidencia una supremacía femenina, convirtiendo a la mujer en la vía de ingreso al grupo social (status o clase) a la casta o al linaje. “la pureza sexual masculina no implica esta responsabilidad. De ahí que la promiscuidad masculina sea falta más leve”⁵⁵⁶. Su dimensión personal, como consecuencia del individualismo cristiano, permite la identificación hagiográfica del romance *Delgadina* con el romance *Santa Bárbara* o el romance *Santa Catalina*. De tal suerte que la religiosidad popular convierte la muerte de Delgadina en un motivo milagroso.

No obstante, la antropología forense, encargada de analizar los casos de fallecimiento por incesto, hace necesario remitirnos a la secuencia del castigo paterno, consecuencia de la evitación del incesto, para comprender las causas físicas de la muerte de Delgadina. Esto es, el encarcelamiento –silencio y soledad– que, por otra parte, constituye la consecuencia psicológica del abuso⁵⁵⁷. Los estudios indican que los problemas en el niño emergen cuando es consciente de la situación, generalmente, en la edad adulta⁵⁵⁸. Ante esta situación de estrés, la ausencia de mecanismos de defensa, como la depresión, provocan la muerte por un colapso generalizado del organismo⁵⁵⁹.

La psicología clínica encuentra en los desórdenes mentales una de las evidencias de las víctimas de incesto. Sus secuelas se agravan, entre otros factores, por el grado de dependencia emocional⁵⁶⁰ respecto al abusador y sus consentidores. En este sentido, determinados estados mentales pueden desembocar en la muerte. Entre las patologías que Kenneth C. Finkel⁵⁶¹ señala, se encuentran dolencias crónicas psicósomáticas en las víctimas de incesto, como

⁵⁵⁶ Douglas, 1991, p. 146.

⁵⁵⁷ Rodríguez Pereira, 2009, “El cuerpo enclaustrado”, en *Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*, 4, p. 28.

⁵⁵⁸ Sakellidis, et al. 2009, p. 144-151.

⁵⁵⁹ Edreira, 1993, p. 142.

⁵⁶⁰ *Ibidem.*, p. 142.

⁵⁶¹ resultado del comportamiento o expresión psicósomática. Síntomas de desordenes emocionales o psiquiátricos con dolencias crónicas psicósomáticas. Kenneth C. Finkel, 1994, pp. 935-945.

resultado de la tensión emocional irresoluta. Sakellidis⁵⁶², indica desorden de estrés postraumático, gestos suicidas, miedo a la soledad, desórdenes del sueño, agresión, depresión, ansiedad, promiscuidad y problemas generales del comportamiento. Oppenheimer⁵⁶³ relaciona a las víctimas con la anorexia nerviosa. Edreira⁵⁶⁴ indica cómo, detrás de la ansiedad severa y depresión exógena, se halla un caso de “hostigamiento psicológico prolongado o acoso moral”. Ésta podría ser una explicación plausible. Delgadina se encuentra castigada; no toma ningún alimento porque no tiene hambre: anorexia. Solo quiere beber, síntoma inequívoco de ansiedad. Sin embargo, ésta es una opción actitudinal que toma Delgadina desde su propio encierro, bajo la noción de sacrificio. De ahí su vinculación al comportamiento santo, el honor y la virginidad.

Desde la perspectiva antropológica, la transgresión ritual, al negarse a tomar los alimentos prescritos, conlleva trágicas consecuencias. Asimismo, en el contexto de los rituales, es característico el trance en los momentos de la separación. Las experiencias cercanas a la muerte producen estados alterados de la conciencia. Delgadina, en la metáfora de la sociedad, muere a la etapa de la infancia, y a la propia sociedad, al ofender a los antepasados del matriclán por no dar continuidad al linaje transgrediendo la norma social. El paje, criado o caballero es el encargado de establecer la *probatio*, dando testimonio de la muerte de Delgadina.

No obstante, creemos que existe una interpretación cristiana de esta muerte ritual que da paso en Delgadina a la edad adulta, no presente en las versiones extrapeninsulares del norte de África. Así, desde el ámbito cultural de las creencias, una de las posibles causas de la muerte de Delgadina se encuentra en la *superstitio*, que reside en el mecanismo de invocación a la deidad, y que Delgadina expresa, a modo de antídoto, como reacción instintiva inmediata a los deseos de su padre. La superstición en el Romancero, no presenta la visión de una creencia

⁵⁶² Sakellidis, et al., 2009, pp. 144-151.

⁵⁶³ Informa que en una cohorte de 78 mujeres adultas que padecen anorexia nerviosa, 50 tienen antecedentes de abusos sexuales; 40 de los casos ocurrieron en la infancia. Oppenheimer et al., 1985, pp. 357-361.

⁵⁶⁴ Edreira, 1993, pp. 131-151.

errónea o ilegítima, como así se manifiesta a lo largo de los sínodos medievales⁵⁶⁵, sino como un elemento más de las creencias populares muy presentes en el mundo rural⁵⁶⁶. Recordemos, en este punto, que las invocaciones presentes a lo largo del romance conforman elementos móviles y, por tanto, introducidos u omitidos por el informante, como forma de reafirmar el sentido cristiano que se le pretende dar.

La advocación hace referencia a una simbología religiosa basada en una interacción recíproca que, como efecto preventivo y curativo, impide que se produzca el daño deseado. La advocante, Delgadina, se libera de la maldición mediante mecanismos ligados a la devoción y a su capacidad intercesora. Así, en el contexto creencial del poder mágico otorgado a la palabra⁵⁶⁷, la advocación revierte sus efectos cuando Delgadina sucumbe a los deseos del padre, surgiendo la maldición, como profanación de lo sagrado⁵⁶⁸.

Tras la muerte de Delgadina se produce el hecho milagroso, a sus pies mana una fuente de agua clara, precisamente, el objeto simbólico que ha constituido la base de su propio castigo.

90	A la cabecera tiene (versión de Pámanes)	una fuente de agua clara
58	que a los pies de Delgadina (versión de Llano)	manaba una fuente clara.
	que a su cabecera tiene (versión de Soto)	una fuente fría y clara.
82	a los pies de Delgadina (versión de de Campo de Ebro)	estaba una fuente clara.
54	debajo su cama tiene (versión de Cañeda)	una fuente muy clara.
42	a los pies de Delgadina (versión de Tudanca)	nació una fuente muy clara.

⁵⁶⁵ García y García, 1988, pp. 44-45.

⁵⁶⁶ Domínguez Ortíz, 1990, p. 10.

⁵⁶⁷ Lisón Tolosana, 1983, p. 143.

⁵⁶⁸ Durkheim, 1992.

78	que a los pies de Delgadina (versión de Los Corrales)	una fuente mana clara.
	A los pies de Delgadina (versión de de Collado)	una gran fuente manaba.
68	A los pies de Delgadina (versión de Secadura)	una fuente clara manaba,
	La cama de Delgadina (versión de Esles)	una fuente clara mana;
	A la cabecera tiene (versión de Santander)	una fuente de agua clara;
78	Al los pies de Delgadina, (versión de Fontecha)	una fuente clara manaba.
	a los pies de Delgadina (versión de Lomeña-Basieda)	mana una fuente muy clara,
	A los pies de Delgadina (versión de Campoo)	una fuente clara mana.
	A los pies de Delgadina (versión de Sopeña)	hay una fuente que mana,
38	Donde estaba Delgadina donde se va a lavar la Virgen (versión de Villar)	una fuente de agua mana las manos por la mañana.
58	y debajo de la cama (versión de Santiurde de Toranzo)	manaba una fuente clara

Hace referencia a una simbólica forma de expresar la menarquia. Desde una interpretación ligada a su fundamento mítico, la propiciación del agua en el contexto de la tormenta. Y desde una interpretación cristiana dada por los informantes, la expresión simbólica del objeto con el que Delgadina es martirizada y en cuyo caso sería representada. De ahí que frente a esta visión dicotómica, algunas versiones refieran que a los pies del padre mane una fuente de agua turbia,

aun no habiendo sido expresado de forma explícita si este ha fallecido al igual que la joven:

26	a los pies de Delgadina y a los pies del rey su padre (versión de Valdeprado)	manaba una fuente clara; una muy turbia manaba.
58	y a los pies de Delgadina y a los pies de su padre (versión de Carraceda)	una fuente clara mana; una fuente turbia manaba.
70	porque a los pies de la cama y a los pies de su padre (versión de Uznayo)	una fuente clara mana una fuente turbia mana.
82	Al lado del Delgadina y a los pies del rey su padre, (versión de Mediadoro)	mana una fuente muy clara, de demonios coronada.

La fuente clara, por contraste con el fuego del infierno, delimita la tierra como espacio identitario y vía de comunicación de vida. El agua representa “la fuerza vital del hombre”⁵⁶⁹, es el elemento indispensable para la vida y, al mismo tiempo, factor de vida que transita entre el caos y la muerte. En el mundo judío, al abismo de las aguas, en particular el mar, era símbolo del reino de la muerte. Por su evocación del paraíso terrenal, se encuentra situado en el centro. Jung asimila este arquetipo “a la imagen del ánima como origen de la vida interior y de la energía espiritual”⁵⁷⁰. En algunos romances, el agua se encuentra acompañada de una simbología secundaria “clara”, “fría”, “turbia”, “salada” o “bendita”, en virtud de la cualidad a ella atribuida que pretende enfatizar su poder expresivo como mensaje simbólico. Las “aguas turbias” suponen el reflejo contemplativo de lo material y lo terreno, y se oponen a “clara”, cualidades que permiten la observación divina. El agua es signo purificador del cuerpo y, por consiguiente, del espíritu, aportando salud e inmortalidad, expulsando las fuerzas del mal. De esta significación se desprenden sus propiedades místico-curativas y benéfico-

⁵⁶⁹ Cirlot, 1981, p. 211.

⁵⁷⁰ *Ibidem.*, pp. 211-212.

espirituales⁵⁷¹ . En el romance *Delgadina*, la “fuente clara” se encuentra relacionada con la inmortalidad: *fons juventutis*.

La muerte reorganiza y agrega a los protagonistas en posiciones antagónicas de una esfera extrahumana basados en el principio premio-castigo, bajo las ideas agustinianas del cielo y el infierno. En el romance *Delgadina* hay que destacar la existencia de determinados símbolos que permiten, a modo de intermediarios, manifestar el destino de los actores, bajo la noción de condena y salvación. En este sentido, las campanas, que se encuentran en versiones de Hoznayo, Llano, Soto, Llerana, Rábago, Santander, Campoo, Tresviso, Lantueno y Cicero:

70	Las campanas de la gloria Los retornos del infierno (versión de Hoznayo)	por Delgadina tocaban. por su padre retornaban.
62	Las campanillas del cielo las campanas del infierno (versión de Llano)	por Delgadina tocaban, por su padre retorneaban.
70	Las campanas de la gloria Las campanas del infierno (versión de Soto)	por Delgadina tocaban. a su padre reclamaban.
	las campanas de la gloria (versión de Llerana)	ya por ella repicaban.
114	Las campanas de la gloria las campanas del infierno (versión de Rábago)	por Delgadina tocaban; por su padre repicaban.
74	Las campanas de la gloria Los cencerros del infierno (versión de Santander)	ya por ella repicaban: por el mal padre doblaban.
86	Las campanas de la gloria las campanas del infierno (versión de Campoo)	por Delgadina tocaban, por su padre retumbaban.

⁵⁷¹ Lisón Tolosana, 1988, pp. 198-199.

70	Las campanas de la gloria Las campanas del infierno (versión de Tresviso)	por Delgadina tocaban, por su padre repicaban.
46	Las campanas del infierno, (versión de Lantueno)	por su padre se tocaban
22	Las campanas de la gloria y las campanas del infierno (versión de Cicero)	por Delgadina tocaban por su padre repicaban.

Las campanas, lenguaje y medio de expresión del tiempo vital cristiano desde época medieval, expresan, mediante su capacidad comunicativa por medio de repiques - *ad campanae sonitum*-, efectuados por un especialista del grupo local⁵⁷², el rito de paso de la muerte. El acto comunicativo mediante el que, por medio de un código concreto y conocido, se está comunicando la muerte: *sacra aera vita functos plangunt*. Este tránsito vital se manifiesta en una doble dirección. De un lado, el “toque de gloria”, que acompaña la entonación de la oración de la misa “Gloria”, que durante la Vigilia Pascual, se lleva a cabo para rememorar la Resurrección de Cristo; de otro lado, el menos empleado, el repique de las campanas del infierno. El empleo del verbo retornear, se explica, según Paloma Díaz-Mas⁵⁷³, evoca el volteo de la campana. El sonido de la campana contra el mal ha sido estudiado por González Grueso⁵⁷⁴, y como forma de evitación de la tormenta, explicado más arriba.

Un grupo de versiones hacen referencia al cabello de los protagonistas. Se trata de las versiones de Fontecha, Valdeprado, Carraceda, La Fuente y Uznayo:

30	El pelo de Delgadina, y el pelo del rey su padre, (versión de Valdeprado)	una Virgen lo peinaba; los demonios le arrancaban.
62	Los pelos de Delgadina, y los pelos del padre, (versión de Carraceda)	los ángeles los peinaban; los demonios lo arrancaban.
60	El pelo de Delgadina el pelo de su madre y po'l cuarto de su padre	los ángeles lo peinaban, los demonios lo arrancaban una culebra arrastraba.

⁵⁷² Llop i Bayo, 1988, p.121.

⁵⁷³ Díaz-Mas, 1994, p. 285.

⁵⁷⁴ González Grueso, 2007, pp. 175-188.

(versión de La Fuente)

74	El pelo de Delgadina los cabellos de su padre (versión de Uznayo)	los ángeles lo peinaban, demonios se lo arrancaban.
----	---	--

El cabello de Delgadina, como protagonista que ha alcanzado una agregación a la esfera extrahumana vinculada al ámbito celestial, es peinado por ángeles, mientras los demonios, ubicados en el ámbito creencial del infierno y personajes ubicados en la esfera del mal, del infierno, arrancan los pelos del padre. Creemos que la interpretación otorgada por el romance es consecuencia de los efectos de la maldición, en contraposición a las bendiciones alcanzadas mediante las jaculatorias de Delgadina. En el caso del padre, se evoca la metamorfosis del cabello en serpientes. La repulsión que provocan los reptiles, herencia del zoroastrismo, se asocia a lo impuro⁵⁷⁵, a lo eterno, en un proceso constante de regeneración. Frente a éstos, se encuentran los ángeles, que como arquetipo psicompompo⁵⁷⁶ de lo excelso, son capaces de evitar lo contaminado y, por lo tanto, de generar pureza.

El espacio físico en el que se produce la muerte de Delgadina es la cama. Tradicionalmente, es el lugar en el que se desarrollan los velatorios y en el que se disponen los individuos según la proximidad al difunto. Incluso, en algunas de las versiones de nuestro romance, el conjunto de personajes que se ubican en el velatorio de Delgadina lo componen la Virgen o los santos y los ángeles. Ellos son los encargados de realizar la mortaja de Delgadina, mientras su padre es agregado a la esfera extrahumana del infierno por medio de demonios; todo ello bajo la idea de peregrinaje, y de una valoración positiva de Delgadina⁵⁷⁷. La mortaja o *cadaveris involucrum*, como máscara mortuoria, empleada como protección y purificación del cuerpo, permite que la protagonista adquiera un halo de divinidad, máxime cuando ésta es confeccionada por personajes que forman parte de lo celeste y divino. Así aparece en las versiones de Solares, Pámanes, Campo de Ebro,

⁵⁷⁵ "Animal impuro es aquel que se arrastra, serpea o pulula sobre la tierra. Esta forma de movimiento es explícitamente contraria a la santidad". Douglas, 1991, p. 51.

⁵⁷⁶ Ser mitológico que tiene como misión llevar las almas a la esfera extrahumana, cielo o infierno.

⁵⁷⁷ Martínez García, Ana Belén, "Symbolic Use of Dress-Related Ritual in English and Spanish Oral Traditions". [actualizado 05-06-15: <http://www.inter-disciplinary.net/critical-issues/wp-content/uploads/2014/10/garciaperpaper.pdf>].

Cañeda, Los Corrales, Collado, Santander, Castillo Siete Villas, Renedo, Llerana, Esles, Rábago, s.l., Santander, Lomeña-Basieda, Lantueno, Mediadoro, La Hermida, Santiurde de Toranzo, Rada y Bielba:

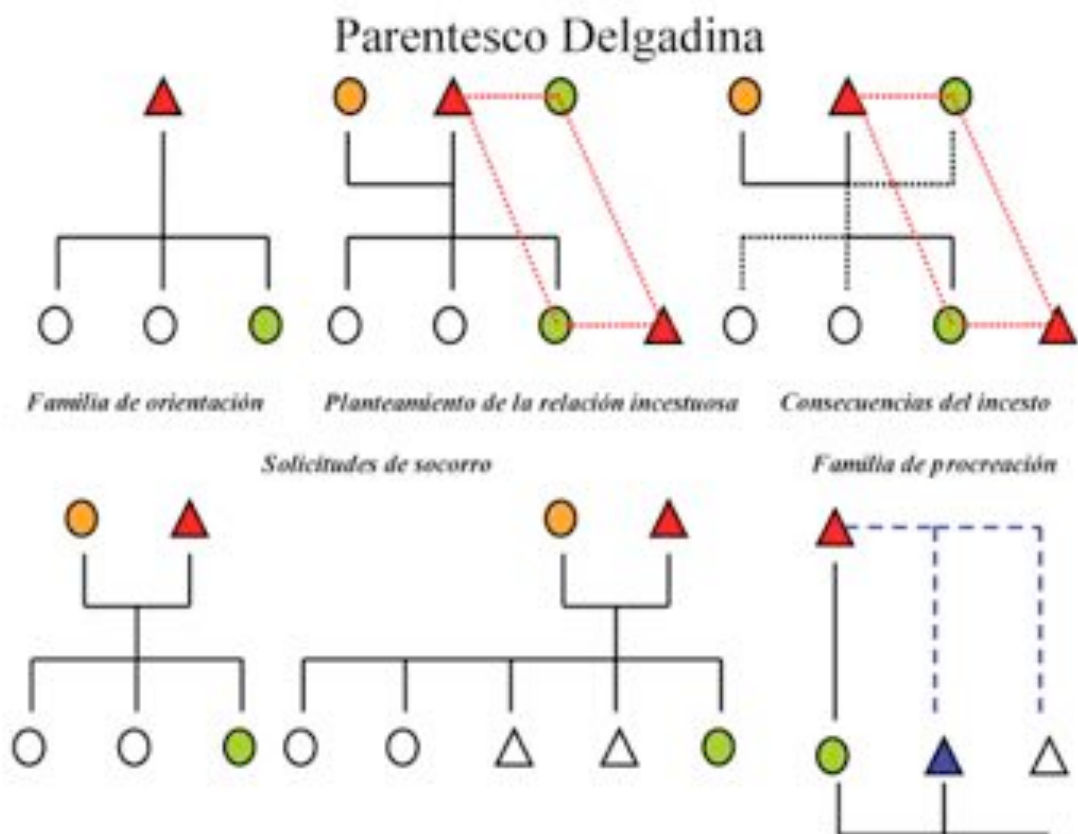
62	La cama de Delgadina	llena de ángeles estaba,
	y la Virgen de los Dolores	en medio de ellos estaba,
66	y la cama de su madre	llena de diablos estaba
	con una serpiente en medio	que el corazón la arrancaba.
	(versión de Castillo Siete Villas)	
90	A la cabecera tiene	una fuente de agua clara
	y a los pies Santa Matilde	la está haciendo la mortaja
94	con agujita de oro	y dedalito de plata
	y la cama de su padre	de demonios coronada.
	(versión de Pámanes)	
50	a su lao la Magdalena	haciéndole la mortaja.
	Desde el día en que naciste	en el cielo te esperaba,
54	a tu padre en los infiernos	un sillón entre las llamas.
	(versión de Renedo)	
40	La Magdalena a sus pies	le cosía la mortaja,
	con dedalito de oro	y con agujas de plata;
44	los angelitos de Dios	bajaban ya por su alma,
	las campanas de la gloria	ya por ella repicaban.
	(versión de Llerana)	
78	La cama de Delgadina	los ángeles rodeaban,
	y en medio estaba la Virgen	poniéndole la mortaja.
	(versión de s.l.)	
66	los ángeles la rodean	encomendándole el alma,
	la Magdalena a los pies	cosiéndole la mortaja:
70	El dedal era de oro,	la aguja era de plata.
	(versión de Santander)	
70	en la cama de su padre,	una serpiente enroscada.
	(versión de Lomeña-Basieda)	
54	Los ángeles la hacían cruz,	la Virgen la amortajaba
	y al pícaro de su padre	los demonios le llevaban.
	(versión de Solares)	
86	La cama de Delgadina	de ángeles está cercada,
	la cámara del rey su padre	de demonios atestada.
	(versión de Campo de Ebro)	
58	La cama de Delgadina	de ángeles está rodeada,
	la de su padre y su madre	de demonios está cercada.
	(versión de Cañeda)	
82	La cama del rey su padre	los demonios la quemaban;
	la cama de Delgadina,	ángeles la rodeaban,
	(versión de Los Corrales)	
18	La cama de Delgadina	de angelitos rodeaba
	y la cama de su padre	de serpientes maltratada.

	(versión de Collado)	
54	La cama de Delgadina	rosada de ángeles estaba,
	y la cama de su padre	de serpientes rodeada,
58	y la cama de su madre	llena de pájaros estaba;
	todos decían cantando:	Delgadina es una esclava.
	(versión de Santander)	
26	La cama de Delgadina	una fuente clara mana;
	la cama de Delgadina	rodeada de ángeles estaba;
30	y la cama de sus padres	los demonios la levantan.
	(versión de Esles)	
110	La cama de Delgadina	de ángeles rodeada;
	y la cama de su padre,	de serpientes enroscadas.
	(versión de Rábago)	
	La cama de Delgadina,	rodeada de ángeles estaba.
	(versión de Lantueno)	
82	y a los pies del rey su padre,	de demonios coronada.
	(versión de Mediadoro)	
26	(Y) la cama de Delgadina	de ángeles la rodeaban
	y la cama de sus padres	de culebras enroscadas.
	(versión de La Hermida)	
58	La cama de Delgadina	de ángeles está rodeada
	y debajo de la cama	manaba una fuente clara
	y la cama de su padre	de demonios rodeada
62	y debajo una serpiente	royéndole las entrañas.
	(versión de Santiurde de Toranzo)	
78	El cuarto de los hermanos	lleno culebras estaba
	y el cuarto de sus padres	de serpientes enroscadas
	y el cuarto de Delgadina	de ángeles que la besaban.
	(versión de Rada)	
82	La cama de Delgadina	de ángeles se llenaba,
	la de su padre y su madre	los demonios la llevaban.
	(versión de Bielba)	

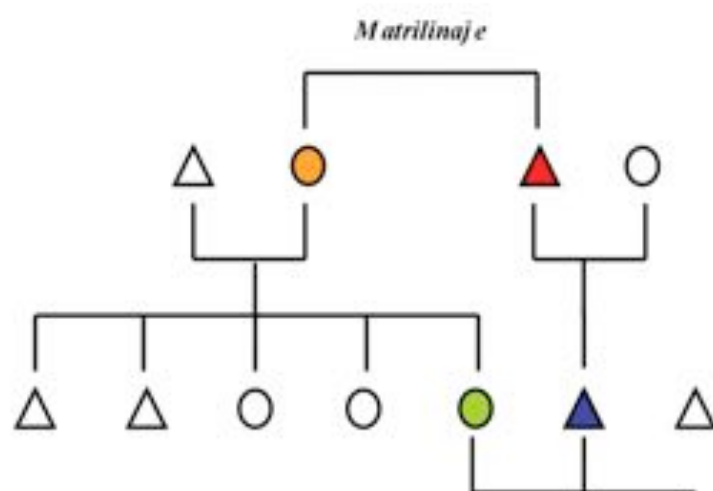
Ahora bien, ¿cómo un acto de desobediencia⁵⁷⁸ puede premiarse de este modo? Independientemente de que esta última secuencia final haya sido añadida con posterioridad en función de la reinterpretación de los recitadores, eleva a categoría divina el sacrificio y, por ende la preservación individual del honor, entendido como castidad y virginidad. Desde el nivel de análisis de la psicología es la respuesta a la coacción represiva, al tiempo que se establecen las consecuencias de la transgresión de un juramento o invocación a partir del concepto de

⁵⁷⁸ El asunto de la desobediencia en Delgadina ha sido estudiado por Fernandes Xavier, Alcoforado, 2008, pp. 143-156.

maldición, situando la voluntad de Dios por encima de la voluntad del hombre. Recalca el derecho de elección de pareja, y, por ende, contrario al asenso paterno, al recalcar el derecho de elección de pareja cuando Delgadina se niega a contraer un matrimonio prescrito. Pero es también una forma de muerte simbólica en el momento en el que Delgadina muere a la infancia, es decir, en el momento en el que se determina su femineidad, el denominado por Hocart, “límite de edad”⁵⁷⁹.



⁵⁷⁹ Hocart, 1975, pp. 211-213.



Esquema parentesco Delgadina

<i>Significado</i>	<i>Simbolos</i>	<i>Significado</i>
<i>Padre incestuoso</i>		<i>Relación conyugal</i>
<i>Hijas- Hermanas de Delgadina</i>		<i>Relación de alianza posible</i>
<i>Delgadina</i>		<i>Relación de filiación</i>
<i>Madre de Delgadina</i>		<i>Relación incestuosa</i>
<i>Criados</i>		<i>Relación social de dependencia</i>
<i>Hermanos</i>		

II. El romance *Silvana*

1. Las versiones de *Silvana* (í. a)

IGR 0005 en Cantabria

El exiguo centenar de versiones⁵⁸⁰ del romance novelesco *Silvana* (í. a), se extiende por el arco norte, este y sur de la geografía peninsular⁵⁸¹, territorios insulares⁵⁸² y extrapeninsulares de ultramar⁵⁸³ y del área mediterránea⁵⁸⁴. La que, probablemente, sea la versión más antigua, procede de Salónica (Grecia)⁵⁸⁵, y, en el territorio peninsular, las versiones portuguesas⁵⁸⁶, como la que en 1828 publica Garrett⁵⁸⁷, y la versión fragmentada de Cataluña⁵⁸⁸. No obstante, Trapero⁵⁸⁹ considera el romance *Silvana* (í. a) anterior al siglo XVII y, a pesar de no ser recogido en los Cancioneros de este siglo, su popularidad y difusión han permitido las recolecciones actuales.

Las primeras y, aparentemente, únicas⁵⁹⁰ versiones de este romance en Cantabria son dos. La más antigua que conservamos es la recopilada por Martínez Torner en el año 1931; sus 36 hemistiquios fueron recitados por Francisca Ruiz Pérez en Polientes (ayuntamiento de Valderredible). La segunda versión, de 48

⁵⁸⁰ Tomo como referencia la labor compilatoria realizada por Manuel Gutiérrez en su tesis doctoral, donde reúne 108 versiones conservadas en el Archivo y Seminario Menéndez Pidal. Sobre ellas realizaremos el estudio comparativo.

⁵⁸¹ Ciudades de la Península en las que se conservan versiones son La Coruña, Orense, Asturias, Cantabria, León, Zamora, Palencia, Burgos, Navarra, Huesca, Teruel, Lérida, Gerona, Cataluña, Castellón, Alicante, Murcia, Málaga, Almería, y Córdoba.

⁵⁸² Existe una importante y estudiada rama de la tradición canaria: Tenerife, Gran Canaria y La Palma.

⁵⁸³ Argentina, Colombia, Puerto Rico, Cuba, Uruguay, Venezuela.

⁵⁸⁴ Marruecos y Grecia.

⁵⁸⁵ Forma parte de la colección del gran rabino Isaac Roher Amardji del año 1860 que se encuentra en el Archivo Menéndez Pidal.

⁵⁸⁶ A este respecto se debate la antigüedad del romance y las primeras versiones portuguesas. Vid. Trapero, 1988, p. 6 y 7, pp. 431-455.

⁵⁸⁷ Vid. Dias Marques, , 1987, pp. 79-98.

⁵⁸⁸ En el año 1882, Milá i Fontanals publica una versión fragmentada de este romance en su obra "Romancerillo Catalán".

⁵⁸⁹ "Es un romance 'viejo' (anterior al siglo XVII), y si bien no se recogió en los Cancioneros del XVI, tenemos constancia de que ya era popular entonces y que entonces no ha dejado de cantarse en la tradición oral". Cit. Trapero, 2006, pp. 863-879.

⁵⁹⁰ Las pesquisas realizadas en las publicaciones compilatorias posteriores no refieren la recopilación de este romance en Cantabria.

hemistiquios, procedente de Salceda (ayuntamiento de Polaciones) fue publicada en el año 1934 por Cossío y Maza Solano.

Las dificultades en el análisis de este romance son varias. En primer lugar, la expuesta por Trapero, basada en la ausencia de versiones antiguas o ‘modelos primitivos’⁵⁹¹. En segundo lugar, la escasa muestra de las versiones cántabras objeto de estudio. Las diferencias entre ambas versiones son notorias por lo que, para su examen, acudimos a los textos disponibles recopilados en la geografía peninsular⁵⁹². La primera versión valluca-campurriana se aproxima a una de las dos ramas del norte peninsular, mientras que la versión purriega se vincula a las versiones sefardíes.

El romance presenta a la protagonista Silvana en una actitud propia de un rito de exhibición en el momento vital de la adolescencia. El padre, que la está observando, inicia con ella un diálogo basada en la adulación, y la requiere para mantener relaciones sexuales. La madre de Silvana encuentra a su hija llorando y ambas urden un plan de engaño como mecanismo de evitación del incesto. Cuando el hipotético incesto se hubo consumado, se descubre la burla. La madre se ha hecho pasar por la joven, y el padre descubre que ha pasado la noche con su esposa.

El romance guarda similitud con el romance novelesco *Bien se pensaba la reina....* (í.a)⁵⁹³, con el romance *Una falta ocasión*⁵⁹⁴, con el romance novelesco del *Conde Alemán* (a)⁵⁹⁵, en el que la hija es quien encubre a la madre. Aparece fusionado con el romance *Conde Alarcos*⁵⁹⁶ y, sin duda alguna, con el romance *Delgadina* (a.a). En relación a este romance, señalamos la existencia de un doble proceso. De un lado, la contaminación entre ambas versiones. Del otro, la

⁵⁹¹ Trapero, 2006, pp. 863-879.

⁵⁹² Me refiero a los textos que formaron la Tesis doctoral de Manuel Gutiérrez Estévez.

⁵⁹³ Vid. Díaz Roig, Mercedes 1976, p. 254.

⁵⁹⁴ La evolución de este romance en Asturias en las áreas próximas a Polaciones y Pesaguero, comparte rasgos similares al romance *Una fatal ocasión*. Así lo señala J. A. Cid en *Silva de Romances* (IV), p. 35.

⁵⁹⁵ Díaz Roig, 1976, p. 239.

⁵⁹⁶ Ceballos Viro, 2009.

unificación de los textos romancísticos generando un único romance, como sucede en la tradición romancística canaria, portuguesa e hispanoamericana⁵⁹⁷.

La intriga se ha relacionado con un poema manuscrito del siglo XIV⁵⁹⁸. En este pergamino, un rey de España se enamora de su hija y mantiene con ella relaciones, de las que nace un hijo. En el texto romancístico que nos ocupa, el padre se enamora de su hija pero no mantiene relaciones con ella. Esta primera secuencia del enamoramiento relata similar proceso que el romance *Delgadina* (a.a). La semejanza se explica por un proceso de contaminación⁵⁹⁹, vinculado a la temática del incesto paterno-filial.

González Palencia relaciona los orígenes de este romance con el gusto literario árabe de los moriscos en su contacto con la literatura europea⁶⁰⁰. Beltrán establece su relación con la versión de Lope de Vega (1562-1635) *Por las almenas de Toro*⁶⁰¹. Trapero señala su presencia en comunidades sefardíes de la Diáspora del siglo XV, y en el teatro Barroco⁶⁰². Menéndez Pidal refiere la presencia del íncipit de este romance en la obra *Semiot de Israel* del poeta neo-hebreo Israel Nagara (1587)⁶⁰³ y Díaz Mas⁶⁰⁴, constata su presencia en el ámbito sefardí oriental: 1559, 1618, 1628 y 1753. Según Araujo⁶⁰⁵ y Atero⁶⁰⁶, el íncipit inicial del romance es cantado en la farsa portuguesa *O Fidalgo Aprendiz* (1665), atribuida a Francisco Manuel de Mello, y a la que Díaz Mas identifica bajo el título *Auto do Fidalgo Aprendiz* (1646)⁶⁰⁷. Asimismo, Chacón⁶⁰⁸ señala una conexión en el empleo del nombre Silvana, con el de la protagonista de la obra *El patrañuelo* (1567) del

⁵⁹⁷ Vid. Trapero, 1987, pp. 514-46. También Atero Burgos y Ruiz, 1989, pp. 37-50. También en González Pérez, 2000, pp. 24-34.

⁵⁹⁸ Se trata del manuscrito 6.560. (133 vuelto). En pergamino. A dos cols. 232 x 315 milímetros. Vid. Bonilla y San Martín, 1917, pp. 521-526.

⁵⁹⁹ Vid. Fernandes Xavier, 2008, pp. 143-156.

⁶⁰⁰ Cit. Gómez Renau, 2000, pp. 71-83.

⁶⁰¹ Beltrán, 1997, pp. 319-336.

⁶⁰² Trapero, 1994, pp. 483-531.

⁶⁰³ García Lanciano, 2001, p. 31.

⁶⁰⁴ Díaz-Mas, 1994, p. 281.

⁶⁰⁵ Araujo, 2009, pp. 67-71.

⁶⁰⁶ Se trata de la obra portuguesa de 1665, *Fidalgo Aprendiz*, de Francisco Manuel de Melo. Vid. Atero Burgos et al., 1989, pp. 37-50.

⁶⁰⁷ Díaz-Mas, 1994, p. 281.

⁶⁰⁸ Chacón y Calvo, 2001.

dramaturgo Juan de Timoneda (1518-1583). Ferré⁶⁰⁹ considera que pudo inspirar el poema portugués *Adozinda*, publicado por Garrett en 1828.

Consideramos que el romance *Silvana* (í. a) se vincula con ritos de renacimiento representados, fundamentalmente, con el “eterno retorno”⁶¹⁰ de la llegada de la primavera, y con la sucesión astronómica del ciclo día-noche. En el romance se fusionan diversas tradiciones mitológicas y religiosas referidas a las deidades femeninas de origen indoeuropeo y oriental, aglutinadas bajo la Diosa Madre, que el cristianismo concretará en la Virgen María⁶¹¹. No obstante, la cristianización de los ritos paganos⁶¹², no elimina el sustrato cultural de los mismos, especialmente, en el ámbito de la cultura popular. Desde finales de la Edad Media⁶¹³ esta labor se hizo más notoria. Incluso, en 1642, el papa Urbano VIII reduce el número de fiestas en la Europa Católica⁶¹⁴. Sin embargo, la erradicación de creencias paganas no será total y convivirán, en el contexto de la Pascua Florida, la celebración de la Resurrección y la regeneración de la primavera⁶¹⁵.

2. Aspectos culturales del romance *Silvana*

2.1. Consideraciones espacio-temporales de *Silvana*: la primavera.

Las versiones cántabras del romance presentan a la protagonista *Silvana* en el rito del paseo, mientras es observada por su padre. Como hemos señalado, el momento del paseo forma parte de ritos vinculados al cortejo y exhibición propios de la adolescencia. El lugar en el que la protagonista desarrolla dicha acción se despoja de la descripción del código palaciego de la realeza, propio de la novela del siglo XVI⁶¹⁶, y refleja un espacio separado o liminal del ámbito doméstico, con un significado simbólico y metafórico familiar.

⁶⁰⁹ Ferré, 2003, pp. 127-156.

⁶¹⁰ Eliade, 1995.

⁶¹¹ Molpeceres Arnáiz, 2012.

⁶¹² Campo Tejedor, 2006, pp. 55-83.

⁶¹³ García Almagro, 2010, pp. 15-29.

⁶¹⁴ Ladero Quesada, 1994, pp. 11-52.

⁶¹⁵ Roma, 1995, pp. 25-39.

⁶¹⁶ Mariscal de Rhett, 1987, p. 658.

La versión de Polientes refiere la expresión “huerta florida”, mientras que la de Salceda, emplea el sustantivo “puerta florida”. La diferencia puede explicarse bien como consecuencia de una confusión fonética o por asociación semántica. Nos encontramos en espacios limítrofes o intermedios de la casa⁶¹⁷. La huerta refiere una simbología corporal relacionada con una economía de subsistencia en ámbitos geográficos, como el de Cantabria, en el que es habitual un cierto grado de autosuficiencia en una economía doméstica condicionada por el minifundio. La puerta como espacio intermedio es, desde el punto de vista antropológico, el simbólico acceso al honor familiar. Esta referencia a la simbología del espacio de la vivienda se observa en algunas versiones del romance *Tamar* (á. a) que tratamos en otro apartado de la presente tesis.

La adjetivación “florida”⁶¹⁸ que se emplea en otras ramas de la tradición de este romance se relaciona con diversos objetos de la cultura material. Su empleo se extiende por un ámbito geográfico que dibuja un arco de difusión dirección norte, este y sur peninsular. Desde el punto de vista histórico-cultural, podría evocar la fiesta romana Floralia, que celebra, en el contexto de la primavera, el inicio del año⁶¹⁹, como así sigue siendo en diversas zonas de Europa hasta el siglo XVII⁶²⁰. La festividad de la divinidad itálica Flora se celebra en Roma desde el año 241 a.C.⁶²¹, convirtiéndose en celebración anual en el 173 a.C.⁶²², conformando el contexto lúdico propicio para el establecimiento de la fecha de las bodas romanas⁶²³. Las versiones cántabras del romance *Cautiva* (í.a), refieren el rapto de la protagonista en Pascua Florida, pretérita representación del establecimiento matrimonial germano-romano.⁶²⁴

⁶¹⁷ Sigo la tipología de Trapero, 2006, pp. 863-879.

⁶¹⁸ Según las versiones de Manuel Gutiérrez Estevez, la encontramos en la provincia de Asturias, en algunas versiones de la rama leonesa, en algunas versiones de Huesca, en Zamora, Palencia, Burgos, Navarra, Teruel, Lérida, Mallorca Gerona, Málaga, Murcia, Castellón, Alicante, Almería, Córdoba. No aparece en las versiones de Salónica, Yugoslavia, Smirna, Tánger, Tetuán, Islas Canarias o Galicia.

⁶¹⁹ González Sánchez, 2012, pp. 120-126.

⁶²⁰ Campo Tejedor, 2006, p. 71.

⁶²¹ Olmos Reverón, 2005.

⁶²² Perea Yébenes, 2005, pp. 11-44.

⁶²³ Marcos Casquero, 2006, pp. 247-284.

⁶²⁴ Rojas Donat, 2005, pp. 47-57.

No es de extrañar que el sustrato cultural cristianizador permita que algunas versiones peninsulares ubiquen la escena inicial en “Pascua Florida”⁶²⁵ o establezca referencias a este período en otras secuencias del romance. Según Perea⁶²⁶, la Floralia en Roma se vinculó al teatro de “mimas” (actriz del gesto) y a los “ludi mimici”, consideradas sus intérpretes socialmente como extranjeras, “no-mujeres” y prostitutas. Ante el debate de la posible actitud insinuante de Silvana, Ana Valenciano aclara la ingenuidad de la joven, inocente del efecto que provoca “en el deseo de su progenitor”⁶²⁷.

En similar contexto equinoccial, la mitología refiere a Artemisa como ‘diosa de la fecundidad y del triunfo primaveral (...) que corría por los bosques’⁶²⁸. En este sentido, creemos que el origen y significado etimológico del nombre Silvana podría deberse a la fusión del término “‘Silva’ + ‘Innana’” o “‘Silva’ + ‘Anat’”. Silvana es, sin duda, uno de los nombres más empleados en la tradición oral romancística para referirse a la protagonista del romance. Aparece como Sildana en versiones de Tenerife, Silvanihna en Portugal, Sirvana en Lérida, Gerona y La Palma, o Servanda en Burgos y Alicante. Silva o bosque se asocia a uno de los atributos de la deidad itálica Diana, que los romanos identificaron con la Artemisa griega. Artemisa se relaciona, entre otras deidades, con la diosa asiria Innana⁶²⁹, y la variante sumeria Innina.

“The goddess Istar, or the Sumerian Inanna, seems the logical source for the Artemis icon because she embodied both fecundity and military motifs. For the Sumerians and Babylonians, she was the daughter of Anu, the sky god, and functioned as the Great Mother, the goddess of fertility, and the queen of heaven. For the Assyrians Istar was the daughter of Sin, the moon god, and functioned as the goddess of hunting and war. Istar appeared in several local forms in Mesopotamia”⁶³⁰.

Anat es el nombre que recibe en Ugarit⁶³¹. Kubaba es su equivalente frigia⁶³². Es la diosa acadio-babilónica Istar⁶³³; la equivalente a la diosa semita

⁶²⁵ Me refiero a la versión de Lérida Cit. Gutiérrez Estévez, Manuel, 1981.

⁶²⁶ Perea Yébenes, 2005, pp. 11-44.

⁶²⁷ Valenciano, 2008, pp. 112-122.

⁶²⁸ González Sánchez, 2012, p. 120.

⁶²⁹ Cit. Hill, Andrew, 1992, pp. 91-94.

⁶³⁰ Vid. García Trabazo, 2003, p. 25.

⁶³¹ *Ibidem.*, pp. 19-34.

fenicio-romana Astarté, adaptada hacia el 1750 a.C.⁶³⁴ A partir del siglo V a.C.⁶³⁵ es asimilada a Perséfone, hija de Deméter⁶³⁶. En definitiva, es Venus, o Diosa Madre en el Paleolítico, equiparada a la Deidad acuática y diosa pájaro en el Neolítico.

Las diosas Artemis de Grecia, Bendis de Tracia y Diana de Roma, la báltica Laima, y la céltico-irlandesa Brigit, serían así descendientes de la prehistórica Diosa Proveedora-de-Vida, señora de montañas, piedras, bosques, animales... y del agua. Como patrona de manantiales, pozos, y aguas termales o curativas, otorgaba y restauraba milagrosamente la salud⁶³⁷

El empleo de “*Silvaninhna*”, en las versiones portuguesas, podría deberse tanto a esta fusión, “*Silva*” + “*Innina*”, como a una evolución posterior, “*Silva* + *ninhna*”, que significaría ‘niña del bosque’. El bosque se asocia con el motivo ‘huerta florecida’, que encontramos en la subtradición de las versiones del norte de España: Asturias, León, Palencia, Burgos y Huesca. Silvana es una joven que por su ubicación espacial carece de integración social⁶³⁸ o se encuentra separada del ámbito doméstico, como sucede en torno a un contexto ritual del momento vital relacionado con la menarquia, la viabilidad de tener descendencia y, en definitiva, la fecundidad y la fertilidad.

En las versiones más arcaizantes que podemos encontrar en el norte peninsular⁶³⁹, la tradición sefardí⁶⁴⁰ y el archipiélago canario⁶⁴¹, el comportamiento de Silvana se vincula a la acción de la danza y la música, ya que toca la guitarra, el chuflete, la argüela o la vihuela. El chuflete es un instrumento de viento sin escala musical, registrado en el habla aragonesa⁶⁴² y en el Romancero sefardí⁶⁴³. Instrumentos de cuerda pulsada son la guitarra, extraordinariamente

⁶³² González Serrano, 1995, pp. 105-116. También en García Trabazo, José Virgilio, 2003, pp. 19-34.

⁶³³ Alberro, 2003, pp. 77-111.

⁶³⁴ Molpeceres Arnáiz, 2012.

⁶³⁵ García Trabazo, 2003, pp. 19-34.

⁶³⁶ Nombre etimológicamente relacionado con el de madre.

⁶³⁷ Cit. Alberro, 2007, pp. 7-30. También, Alberro, Maximiano, 2003, pp. 77-111.

⁶³⁸ Bermejo Barrera, y Fernández Canosa, 1997, pp. 125-143.

⁶³⁹ Me refiero a algunas ramas de la tradición asturiana, leonesa, zamorana, palentina, navarra, oscense y leridana. Vid. Gutiérrez Estévez, 1981.

⁶⁴⁰ En Salónica, Sarajevo, Belgrado, Larissa, Macedonia, Tánger y Tetuán. Vid. Gutiérrez Estévez, 1981.

⁶⁴¹ La Palma y Tenerife. Ibídem.

⁶⁴² Lacasa Carrascosa, 2010, pp.193-216.

⁶⁴³ Sephiha, Haïm Vidal, 1974, pp. 499-502.

vinculada a la literatura bajomedieval y renacentista⁶⁴⁴, y la vihuela – quizá argüela⁶⁴⁵-, muy popular en diversos ámbitos sociales del siglo XVI ⁶⁴⁶, para la que se escriben numerosas obras en España⁶⁴⁷.

La etnografía demuestra la presencia de la música y la danza en torno a rituales festivos. Por ejemplo, en los rituales del lunes de Pascua Florida es frecuente encontrar la danza y el canto⁶⁴⁸. Los frigios creían que Kubaba iba a dormir y regresaba bailando en primavera⁶⁴⁹. Las sacerdotisas de Deméter, llamadas Melisas, realizaban rituales de danza “imitando el vuelo de las abejas”⁶⁵⁰, y, en su ritual festivo, Ξεσμοφορίαι, participaban las mujeres casadas⁶⁵¹. La vinculación de la deidad con los antófilos se verá reflejada en otras secuencias del romance. Incluso alguna versión presenta a Silvana en la acción de volar⁶⁵², lo que la vincularía, además, con la diosa-pájaro Neolítica. En las versiones sefardíes⁶⁵³, Silvana aparece en el ritual purificadorio del baño. De ahí su relación con la deidad acuática celta e indoeuropea, constatada arqueológicamente en el Neolítico, y que Alberro⁶⁵⁴ ha relacionado con Inanna-Ishar.

En las versiones cántabras se omiten los hemistiquios en los que se ponderan las dotes o capacidades musicales de la joven u otras actividades propias del ritual festivo, e introduce, sin más preámbulos, la figura y actitud del progenitor. Se encuentra contemplando a su hija desde un espacio intermedio y superior de la casa, el mirador. Nótese que se emplea el artículo determinado “el mirador” y no el neutro “un mirador”, como sucede en el resto de las versiones

⁶⁴⁴ Dumanoir, (ed.), 2003.

⁶⁴⁵ Aunque en la actualidad hace referencia a un topónimo valenciano, creemos que puede ser la derivación fonética de vihuela.

⁶⁴⁶ Griffiths, 1989, pp. 1-27.

⁶⁴⁷ Sage, 1992, pp. 633-641.

⁶⁴⁸ Por ejemplo, a partir de los cantos “Les Carmelles”. Roma, Josefina, 1995, pp. 25-39.

⁶⁴⁹ García Trabazo, 2003, pp. 19-34.

⁶⁵⁰ Figueroa León, 2014, p. 61.

⁶⁵¹ Fernández Uriel, 1988, p. 201.

⁶⁵² Versión de Lán cara, en León.

⁶⁵³ Versiones de Smirna, Turquía; versiones de Salónica, Grecia; versión de Larrisa, Grecia; versión de Belgrado, Yugoslavia; versión de Macedonia, Grecia.

⁶⁵⁴ “Las diosas Artemis de Grecia, Bendis de Tracia y Diana de Roma, la báltica Laima, y la céltico-irlandesa Brigit, serían así descendientes de la prehistórica Diosa Proveedora-de-Vida, señora de montañas, piedras, bosques, animales... y del agua. Como patrona de manantiales, pozos, y aguas termales o curativas, otorgaba y restauraba milagrosamente la salud”. Cit. Alberro, Manuel, 2007, pp. 7-30. También, Alberro, 2003, pp. 77-111.

analizadas que emplean este sustantivo, aspecto estudiado por Trapero para las versiones canarias⁶⁵⁵. Como espacio físico de la vivienda, se relaciona en Cantabria con el elemento arquitectónico de las galerías que, orientadas hacia el sur y ubicadas en un espacio superior, comienzan a construirse en el siglo XVIII. No obstante, la polisemia del término permite pensar tanto en la existencia de un instrumento para mejorar la agudeza visual como en un espacio destinado a la contemplación⁶⁵⁶. Y, desde la interpretación cultural, este lugar es la bóveda celeste, ya que, como veremos, diversas tradiciones identifican al padre de Innana con el dios Sol.

2 Se paseaba Silvana – por la su huerta florida,
su padre la está mirando, - del mirador que tenía.
(versión de Polientes)

2 Se paseaba Silvana – por una puerta florida,
su padre la estaba viendo – del mirador que tenía.
(versión de Salceda)

2.2. Competitividad madre-hija en la indumentaria de Pascua Florida.

En la siguiente secuencia, y haciendo uso del estilo directo, el padre se dirige a Silvana. Por un lado, encomia su vestimenta y, por otro, solicita relaciones con ella, prescribiendo los requisitos temporales. Esta explicitación elimina cualquier duda sobre las intenciones del progenitor. El recurso se emplea tanto en la versión de Polientes como en la de Salceda, pero con algunas diferencias.

En la versión de Polientes el padre halaga a la joven y señala lo bien que le sienta la ropa de diario⁶⁵⁷. Se establece una diferenciación en el uso de una indumentaria de carácter festivo⁶⁵⁸, al tiempo que resalta la belleza natural de Silvana.

El halago se expresa en términos competitivos madre-hija, lo que implica la existencia de una rivalidad. La adulación indica una clara actitud propia del

⁶⁵⁵ Trapero, 1994, pp. 483-531.

⁶⁵⁶ En la tradición canaria, el término empleado es el anteojo. Vid. Trapero, 2006, pp. 863-879.

⁶⁵⁷ Vid. también la versión analizada por Valenciano, 2008, pp. 112-122.

⁶⁵⁸ Díaz-Mas, 1994, p. 282.

cortejo, y, en este punto, del incesto paterno-filial. El empleo del superlativo establece la existencia de una comparación en la que, en la versión de Polientes, se omite el sujeto comparado. No obstante, en las versiones arcaizantes sefardíes se compara la vestimenta madre-hija, resaltando la ropa de oro de la madre y, en las versiones del norte peninsular, se destaca la ropa empleada por la madre en Pascua Florida⁶⁵⁹.

Vincular la vestimenta a este contexto festivo cristianizado, hace necesario recurrir a la supersticiosa costumbre escandinava de recibir con ropa nueva a la diosa de la primavera Ostern. La tradición oral castellana cristianiza esta costumbre en el dicho: “Domingo de Ramos, quien no estrena nada, no tiene manos”. La cosmovisión cultural de la primavera ha sido deificada con una fundamentación mítico-religiosa. Ostern o Easter es la diosa teutónica de la fertilidad y de la primavera cuya fiesta celebra el equinoccio primaveral⁶⁶⁰. Uno de los símbolos visuales distintivos en la representación de la diosa Artemisa es la vestimenta corta⁶⁶¹.

6 -Mejor te está a ti, Silvana la ropa de cada día,
(versión de Polientes)

En la versión de Salceda, el padre comienza adulando a la joven con el mismo argumento de la vestimenta. Es después donde establece una comparación entre Silvana y su madre, basada en la capacidad de la joven para llevar ropa de oro y plata. Los metales preciosos, a priori, se encuentran relacionados con una posición o estatus económico. Simbólicamente, vinculan el ámbito masculino y femenino. La primera perspectiva podría referir el incremento económico que supondría un matrimonio del padre con la joven. En el segundo caso, la definición dentro del grupo del sexo en el contexto ritual. Ahora bien, en esta versión se presenta vinculada a la figura materna, lo que implica su pertenencia al grupo de las élites. En su significación cultural se relaciona con la representación de “diosas

⁶⁵⁹ En la versión de Llombera, León, refiere una tipología especial, la “alpedrería”. En la versión de Nuez, Zamora, refiere “la dorada basquiña”. Cit. Gutiérrez Estévez, 1981.

⁶⁶⁰ Kottke, 2006.

⁶⁶¹ Cit. Pomeroy, 2004, p. 39.

desnudas que aparecían en colgantes de oro”⁶⁶². La alusión a los metales en relación a la vestimenta de Silvana se encuentra en otras versiones del sur peninsular⁶⁶³, en donde, a diferencia de nuestra versión cántabra, representan la contraprestación que el padre proporciona a la hija como mecanismo de compensación del abuso y como generador de un ventajoso matrimonio.

6 - ¡Qué bien te cae, Silvana la ropa de todos los días;
 mejor que la reina, tu madre, de oro y plata la traerías,
 (versión de Salceda)

2.3. La solicitud paterna de la relación sexual: temporalidad día-noche.

En la versión de Polientes, el padre expresa el deseo de mantener una relación con Silvana. Para ello emplea el verbo “dormir”. A priori, el verbo que preside la acción refiere un estado periódico de reposo en el que quedan inactivos los sentidos y se suspenden los movimientos voluntarios. Generalmente, aparece junto al pronombre “contigo”, que, como probable derivación del adjetivo “contiguum”, además de la noción de continuidad, confiere el sentido figurado que expresa la relación sexual. Similar expresión se emplea en los textos que conforman la subtradición del norte peninsular, que se concreta en versiones asturianas, leonesas, navarras y oscenses.

Desde el análisis temporal, la versión establece dos referencias. De un lado, se determina la duración del encuentro, “dos horas”; análogo cómputo se refiere en versiones de Zamora. Del otro, la concepción temporal diaria, “antes del día”. Idéntico hemistiquio hallamos en una versión de Burgos⁶⁶⁴, y similar prescripción temporal se encuentra en textos de Zamora (“antes que amanezca el día”), Palencia y Burgos (“antes del día”). En definitiva, el padre pretende mantener la relación durante la noche. Así se concreta en la versión de Salceda, y en otras de León, Zamora, Palencia, Burgos, Huesca, Lérida y Sarajevo.

⁶⁶² “Herodoto (1.105 y 131) conocía el origen semítico de Afrodita, su adopción desde el Oriente” Cit. Vid. García Trabazo, 2003, p. 25.

⁶⁶³ Málaga, Almería, Córdoba, Murcia, Huesca, Castellón, Alicante, Lérida, Gerona, Mallorca, Tenerife.

⁶⁶⁴ Versión recitada por Francisca Rosales (53 a.) en 1918.

La concepción temporal, ordenadora y comprensiva del tiempo, refiere el proceso cíclico de sucesión día-noche, como consecuencia del ciclo del sol y de la luna, y con una duración variable según la inclinación del eje que efectúa el movimiento rotatorio. En el equinoccio de primavera y otoño, el día y la noche tienen la misma duración. Este proceso astronómico ha sido objeto de múltiples creencias. La ubicación de la Pascua cristiana se realiza, desde el concilio de Nicea en el 325, el primer domingo de plenilunio del equinoccio de primavera⁶⁶⁵. La noche, y por extensión la luna, es ‘fuente de los cambios y de las transformaciones’⁶⁶⁶. La sacralidad de la noche y los símbolos que la adjetivan se relaciona con las aguas, la tierra y la mujer⁶⁶⁷, aspectos asociados en nuestro romance. Por oposición, el día es símbolo de la vida. El término día posee la misma raíz indoeuropea que el término empleado para referirse a la deidad: “*dei**” (resplandecer). De ahí que el cristianismo convierta al sol en el símbolo de Cristo. No es de extrañar que cuando llegue la noche, el pecado y la muerte inunden las acciones negativas representadas en el Romancero. La deidad solar Baal⁶⁶⁸, Zeus o Anu⁶⁶⁹ -de quien probablemente derive el término año-, representan al consorte de Innana, Astarté o Artemisa: el sol. La metáfora de la puesta de sol expresaría la llegada de la noche y, por extensión, del invierno.

En el romance de Salceda se expresa la obligación de la joven de asumir el rol de esposa. Para ello emplea el término del parentesco, mujer, lo que implica la existencia de un contrato. El sentido de obligación queda reforzado por la perífrasis que recuerda al romance *Delgadina* (á.a). Similar sentido de contrato matrimonial se encuentra en versiones de Asturias, Mallorca, Yugoslavia⁶⁷⁰, Tenerife⁶⁷¹ y Puerto Rico. Se diferencian estas versiones de aquéllas que expresan el establecimiento de una fugaz y esporádica relación extramarital en fórmulas

⁶⁶⁵ Carabias Torres, 2000.

⁶⁶⁶ Cirlot, 1984, p. 63.

⁶⁶⁷ Cardini, 1984, p. 113.

⁶⁶⁸ Alberro, 2003, pp. 77-111.

⁶⁶⁹ Cit. Hill, 1992, p. 92.

⁶⁷⁰ Se convertiría en reina.

⁶⁷¹ Le promete el reinado si aún es doncella.

como “ser amiga”, “ser doncella”, o “ser querida”, tal y como se emplea en el mayoritario conjunto de versiones de este romance.

	quisiera dormir contigo (versión de Polientes)	dos horas antes del día.
10	y esta noche, Silvana, (versión de Salceda)	¡tú has de ser la mujer mía!

La variabilidad aún a dos pautas comportamentales divergentes. Aquella que se concreta en el establecimiento de una relación puntual, y, otra, que supone la prolongación de los abusos en el tiempo, propia del incesto paterno-filial, contradictoria ante la imposibilidad de establecer un contrato matrimonial.

En la explicación cultural mitológica, la diosa asirio-sumeria Inanna “mantenía relaciones sexuales con el monarca de Uruk que representaba a Dumuzi, un mortal cuya unión con Inanna garantizaba la fecundidad”⁶⁷². Esta hierogamia se hacía coincidir “con el equinoccio que separaba las dos estaciones anuales de los asirios”⁶⁷³: otoño y primavera. La cosmovisión popular señala el contexto festivo de la Pascua Florida, como el propicio para la realización de enlaces matrimoniales y el establecimiento de lazos sociales⁶⁷⁴. Los reyes sumerios eran elegidos por medio del matrimonio ritual con la diosa Inanna⁶⁷⁵. Balanza refiere la hierodulia o prostitución sagrada descrita por Herodoto.

por un lado, la realizada por las sacerdotisas del templo para propiciar, por magia simpática, la fertilidad de la tierra y de las mujeres de la ciudad; por otro, la realizada por todas las doncellas, sin excepción, obligadas a ser desfloradas por un extranjero antes del matrimonio. (...) Entre estas prostitutas sagradas también se contaban siervas que habían sido ofrecidas como cortesanas al servicio de Ishtar-Afrodita, como forma de manumisión encubierta; una ficción jurídica en que la liberación se interpretaba como la transferencia de un esclavo a un propietario divino, en estos casos concretos para la dedicación a la prostitución como oficio⁶⁷⁶.

⁶⁷² Ortega Balanza, 2009, p. 321.

⁶⁷³ Ibídem.

⁶⁷⁴ Arias, 2006, pp. 15-32.

⁶⁷⁵ Alberro, 2003, pp. 77-111.

⁶⁷⁶ Cit. en Ortega Balanza, 2009, p. 321.

Las mujeres vinculadas al culto de la diosa, tenían “la obligación de entregarse a cualquier extranjero que las solicitara desde la galería tirándoles una moneda”⁶⁷⁷. Similar escena se evoca en *Silvana* (i.a). Se encuentra en el balcón y recibe la oferta del padre para mantener relaciones. La versión de Salceda expresaría en la duración del vínculo que el padre propone, el triunfo de la estación frente a aquellas que refieren el ciclo diario.

2.4. La reacción de Silvana y argumentos frente al incesto.

En las versiones de Cantabria, tras la propuesta del padre, Silvana manifiesta diferentes reacciones que se corresponden con dos posibles subtradiciones peninsulares del romance.

En la versión de Polientes la reacción verbal forma parte del estilo directo con el que Silvana continua el diálogo iniciado por el padre. En el texto, es el único momento en el que la joven se dirige al padre expresando la relación de parentesco, ya que los personajes se dirigen a Silvana empleando su nombre propio y, por ende, sin referenciar el vínculo familiar. Evoca la relación existente entre la figura que tutoriza a Innana en el contexto propio de su ritual. En la religión greco romana, el sacerdote o mistagogo, encargado de instruir al iniciado en el rito, recibe el nombre de “padre”⁶⁷⁸.

Silvana responde al padre empleando el verbo “costar”:

- 10 -El dormir, conmigo, padre, mucho no le costaría
 (versión de Polientes)

Esta expresión emplea términos de contraprestación económica que nos permite realizar una doble interpretación. Por un lado, la joven reconoce que su relación, el incesto padre-hija, podría no ser objeto de castigo dado que se realiza en el marco de la privacidad familiar, y dado que implícitamente evidencia un estatus de dominación del padre, éste podría imponerse y satisfacer su deseo. Por otra parte, evoca la hierodulia que hemos referido más arriba. Así como la

⁶⁷⁷ Ibídem.

⁶⁷⁸ Hidalgo de la Vega, pp, 175-188.

prohibición del incesto elevada a rango religioso. Parece, en definitiva, asumir una condición de dominación en la que su voluntad se encuentra sometida.

No obstante, en las versiones sefardíes de Tetuán⁶⁷⁹, Silvana accede a los deseos del padre si son ordenados por la deidad. Según la tradición mitológica sumeria del 2000 a.C., Alberro recoge: “el rey ha de copular con Innanna”⁶⁸⁰. Esta hierogamia, matrimonio ritual, presente en la cultura indo-europea, africana y oriental es un mecanismo para otorgar el poder y la autoridad.⁶⁸¹ En Sumeria, el poder del soberano se expresa con el título de “esposo de la diosa” Innana, diosa-patrona de Uruk⁶⁸².

Asertivamente, Silvana expresa al padre el argumento de la prohibición del incesto. Se trata de la norma social elevada al grado de precepto religioso. Silvana se erige en portavoz de la norma que superpone la autoridad divina atemporal sobre la autoridad paterna.

14	y las penas del infierno -un Padre Santo hay en Roma (versión de Polientes)	¡mi Dios! ¿Quién las pasaría? que nos las perdonaría.
----	---	--

Estos mismos hemistiquios aparecen en una versión leonesa⁶⁸³. Refieren la cuestión de la culpabilidad que se expresa en la creencia cultural de la existencia de una esfera extrahumana, el infierno, como sistema de control punitivo. Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) señala la noción de castigo eterno como uno de los elementos que forman y elaboran las creencias religiosas⁶⁸⁴. La variabilidad existente en las versiones peninsulares expresa diferentes sistemas de creencias sobre la salvación y el castigo o recompensa eternos. Dado el periplo histórico por

⁶⁷⁹ Versión de Tetuán, Marruecos, recogido por M. Manrique de Lara en 1915. Versión de Tetuán, Marruecos, recitado por Lea Macala de Benasaya (15 a) y recogido por M. Manrique de Lara en 1916. Versión de Tetuán, recitado por Maciada Israel (34 a) y recogido por M. Manrique de Lara en 1916.

⁶⁸⁰ Alberro, 2003, p. 78.

⁶⁸¹ Ibídem, pp. 77-111.

⁶⁸² Alberro, 2003, p. 94.

⁶⁸³ Versión de Quintanilla-Babia, León, recitado por Jerónima Pérez Alonso (30 a) y recogido por Eduardo M. Torner.

⁶⁸⁴ Caro Baroja, 1991, p. 65.

el que el romance transcurre, subyace en sus versiones el acervo histórico de diversas religiones y creencias.

El ofrecimiento del padre para ir a buscar a Silvana al infierno, que encontramos en versiones yugoslavas⁶⁸⁵ y del norte peninsular⁶⁸⁶, expresan la posibilidad de movilidad entre la tierra y el inframundo. A priori, evoca la figura de Perséfone quien, como hemos apuntado más arriba, descendió al inframundo tras el incesto con su padre. Ahora bien, desde el Neolítico, el inframundo se vincula con la noción de invisibilidad debido a la explicación cíclica y ritual de la regeneración que se le confiere⁶⁸⁷. La relación entre la Diosa Madre y el infierno se constata en los siglos V y IV a. C. Por lo que, como señala Hill, “The myth of Ishtar’s descent into the underworld describes how all reproduction on Earth ceased while she was away”⁶⁸⁸, referiría en términos astrológicos el cambio de estación.

El cristianismo y la teología católica identifican el infierno con el castigo eterno. La creencia en el purgatorio, lugar de expiación temporal de los pecados, se encuentra citada en versiones del norte peninsular⁶⁸⁹. Le Goff ⁶⁹⁰señala el siglo XIII como el momento triunfal para su consolidación creencial.

En la Edad Media, especialmente desde el siglo XIII, se refuerza la autoridad papal⁶⁹¹. De ahí los textos romancísticos que refieren la salvación por medio de su autoridad religiosa terrenal⁶⁹², y, por ende, la reafirmación de su superioridad

⁶⁸⁵ Versión de Sarajevo, Yugoslavia, recitado por Suna, esposa de Zeky Effendi y recogido por M. Manrique de Lara en 1911. Versión de Belgrado, Yugoslavia, recitado por Pascuas Oserovics (24 a) y recogido por M. Manrique de Lara en 1911.

⁶⁸⁶ Versión de Boltaña, Huesca, recitado por Carmen Sadés (73 a) y recogido por Manrique de Lara en 1918 (AMP). Versión de Angües, Huesca (AMP). Láncara, León, recitado por Vicenta Caballero (29 a) y recogido por Eduardo M. Torner en 1916. Versión de Láncara, León, recitado por Piedad Álvarez Fernández (27 a) y recogido por Eduardo Martínez Torner en 1916.

⁶⁸⁷ Molpeceres Arnáiz, 2012.

⁶⁸⁸ Cit. Hill, 1992, p. 93.

⁶⁸⁹ Versión de Boltaña, Huesca, recitado por Carmen Sadés (73 a) y recogido por Manrique de Lara en 1918 (AMP). Versión de Biescas, Huesca, recogido por José María Ramos en 1912. Versión de Burgos, recitado por Magencia Espinosa (16 a). Versión de Ribadesella, Oviedo, recogido por Ramón Molleda en 1885.

⁶⁹⁰ Le Goff, 1981, pp. 9-10.

⁶⁹¹ Para conocer las disposiciones papales, Vid. Sesboué, Bernard y Theobald, Christoph, 1997, p. 84.

⁶⁹² Versión de Canjayar, Almería, recitado por María Díaz Hernández (18 a), recogido en 1926 (AMP).

sobre la jerarquía eclesiástica. La efectividad en la ejecución de rituales de purificación, como la peregrinación a Roma⁶⁹³ en romería, cuestiona la posibilidad de dispensación papal, en versiones del norte y, especialmente, en las tinerfeñas.⁶⁹⁴ Y, finalmente, la superioridad divina sobre la eclesiástica⁶⁹⁵. Late de fondo la crítica a la arbitrariedad existente en la Iglesia católica pre-trentina sobre la que existía la necesidad de modificación dogmática y disciplinaria.

El concepto de la salvación conformó un punto crítico para los reformadores. Martín Lutero (1483-1546) en sus *Noventa y cinco tesis* de Wittemberg, cuestiona la autoridad de la Iglesia en esta materia y, en particular, sobre las indulgencias; defiende la salvación por la fe. Enrique VIII (1491-1547), líder de la ruptura anglicana no reconoce la autoridad papal. Y, Juan Calvino (1509-1654), fundador del calvinismo, sostiene el fatalista concepto de predestinación. En el romance *Silvana* (i.a), *Cura Traidor* (ó) o en algunas versiones de *Tamar* (a.a), se evidencia el contexto histórico religioso que genera la ruptura de Europa en materia religiosa y establece la regulación de las normas dogmáticas y disciplinarias católicas que inician una progresiva implantación tras el Concilio de Trento (1545-1563).

⁶⁹³ Sobre este asunto nos ocuparemos en el análisis del romance *Primos romeros*.

⁶⁹⁴ Versión de Láncara, León, recitado por Vicenta Caballero (29 a) y recogido por Eduardo Martínez Torner en 1916. Versión de Rivadesella, Oviedo, recogido por Ramón Molleda en 1885. Versión de La Matanza, Tenerife, recitada por María Martín de 68 años y recogida por María Jesús López de Vergara en 1954. Versión de La Matanza, Tenerife, recitado por Aureliano Rocío de 55 años y recogida por María Jesús López de Vergara en 1954. Versión Los Realejos, recitado por Andrea Dorta y Reyes (83 a), recogido por Mercedes Morales en 1954. Los Realejos, Tenerife, recitado por María Lorenzo Pérez y Mercedes Morales en 1954. Los Realejo, Tenerife, recitado por Carmen Hernández Olivera, recogida por Mercedes Morales en 1953. La Orotava, Tenerife, recogido por Mercedes Morales y publicado en *La flor de la marañuela*. La Orotava, Tenerife, recitado por María Abicén y recogido por Mercedes Morales, publicado en *La flor de la marañuela*.

⁶⁹⁵ En el norte, este y sur peninsular. Versión de Olot, Gerona, recogida en 1925. Copia manuscrita del AMP. Versión de Capdepera, Mallorca. Recogida por Álvaro Galmés en 1947. Versión de Totana, Murcia, recitada por Ana Cánovas (19 a). Versión de Alcalá de Chivet, Castellón, recitado por María de Dalás y recogido por Higinio Inglés. Versión de Nucia, Alicante, recogido en 1906. Versión de Camurcia, Lérida, recitado por María Cora y recogido por A. Rubio i Llunch en 1934. Versión de Córdona, recitada por Rafael Sosa (36 a) y recogida por Manrique de Lara en 1916. Versión de Tabernas, Almería, recitado por María Guirado (25 a) y recogido por Juan Tamayo y Francisco en 1922. Versión de Roa de Duero, Burgos, recitado por María Orán (34 a) en 1918. Versión de Málaga, recogido por Juan Marqués Merchán. Versión de Tabernas, Almería, recitado por Adela Plaza (30 a) y recogido por Juan Tamayo y Francisco en 1931. Versión de Alboloduy, Almería, recitado por Luisa Casas (40 a) y recogido por Juan Tamayo y Francisco en 1928.

En la versión de Polientes, el padre responde a esta cuestión convirtiéndose en heraldo de la autoridad religiosa eclesiástica y de la autoridad divina. La transgresión cometida sería exculpada tanto en la esfera humana, mediante la dispensa papal, como en la extrahumana, por medio de la gracia. En definitiva, el deseo paterno y, por ende, su autoridad se superpone a las demás, y, de fondo se evidencia el problema de la obediencia⁶⁹⁶.

- | | | |
|----|--|---|
| 10 | -El dormir, conmigo, padre,
y las penas del infierno | mucho no le costaría
¡mi Dios! ¿Quién las pasaría? |
| 14 | -un Padre Santo hay en Roma
-y un solo Dios en los cielos
(versión de Polientes) | que nos las perdonaría.
que estrecha cuanto pedía. |

En la versión de Salceda, una vez que el padre ha expresado su deseo de convertir a Silvana en su mujer, se genera un silencio. La joven queda demudada y sin articular palabra. El padre presiona a la hija para que le dé una respuesta. Se pone en evidencia el conflicto de la obediencia a la *patria potestas* que deviene en una resignada actitud de obediencia⁶⁹⁷, y que parece responder, desde la psicología, a un proceso de indefensión aprendida⁶⁹⁸. La yuxtaposición y el paralelismo refuerzan el deseo del padre por obtener respuesta, empleando la expresión “luego”, que en Campoo sigue teniendo su arcaico significado de “pronto”.

- | | | |
|----|----------------------------|--------------------------|
| 14 | - Contesta luego, Silvana, | contesta luego, mi hija. |
|----|----------------------------|--------------------------|

Al esperar una respuesta parece que en el texto se da una opción para que Silvana se niegue. La respuesta parece responder a una estrategia o sirve para intuir el desarrollo posterior. En un primer momento, seguramente para ganar tiempo. Silvana invita al padre a subir a un espacio superior de la vivienda y esperar en la cama, mientras ella se va al balcón a ponerse la camisa blanca. La joven acude a un espacio intermedio de la casa relacionado con los sentidos, el

⁶⁹⁶ Vid. Fernandes Xavier, 2008, pp. 143-156.

⁶⁹⁷ Ibídem.

⁶⁹⁸ Concepto de Seligman (1968), sobre el que se siguen realizando estudios. Vid. Yela Bernabé, José y Salgado Ruiz, 2001, 592-597.

balcón, y se dispone a vestir un atuendo de color blanco vinculado con conceptos de virginidad o intimidad⁶⁹⁹.

En las versiones sefardíes, Silvana pide al padre permiso para la realización de un ritual de limpieza. Consistente en ir a los baños de agua fría, lavarse, empleando afeites y ungüentos, trenzarse el cabello y, finalmente, mudarse la camisa. Referimos, en este sentido, la vinculación a la deidad acuática y a Innana. El símbolo del cabello conforma un elemento esencial en el ritual de las bodas romanas⁷⁰⁰.

- | | | |
|----|----------------------------|---------------------------|
| | Silvana de que esto oyó | se quedó descolorida. |
| 14 | - Contesta luego, Silvana, | contesta luego, mi hija. |
| | - Suba, súbase, mi padre, | a la cama de allá arriba, |
| 16 | que yo me voy al balcón | a poner blanca camisa. |
| | (versión de Salceda) | |

Silvana, en las dos versiones cántabras, llora desconsolada en el momento en el que su destino parece irremediable. La indefensión aprendida es una actitud habitual de la víctima que sufre un abuso reiterado en el tiempo. En la versión de Polientes, el llanto de Silvana es comparado con el de una niña. Este matiz permite interpretar una edad social relacionada, precisamente, con la adolescencia o el paso de la niñez con la etapa de edad adulta. Pero, en las versiones canarias, Silvana expresa su ira por medio de una larga maldición⁷⁰¹. Este es el momento en el que la madre aparece en escena.

- | | | |
|----|--------------------------|-------------------------|
| 18 | Se puso a llorar Silvana | como si fuera una niña. |
| | (versión de Polientes) | |

- | | | |
|--|------------------------------|--------------------------|
| | Mientras se la está poniendo | Silvana llora y suspira. |
| | (versión de Salceda) | |

2.5. La madre como mecanismo de evitación del incesto

⁶⁹⁹ Díaz-Mas, 1994, p. 282.

⁷⁰⁰ Vid. el estudio del romance *Tamar* (a.a).

⁷⁰¹ Sobre la maldición, un locus habitual en el Romancero, nos ocupamos en otro lugar; en el análisis del romance *Tamar* (a.a).

A pesar de las semejanzas que pueden encontrarse entre *Silvana* (a.a) y *Delgadina* (a.a), debemos destacar una importante diferencia: la presencia de la figura materna que se convierte en una clave fundamental en la estrategia de evitación del incesto. La transgresión relegaría su rol como esposa. La madre se convierte en la figura que preserva la unidad del grupo⁷⁰², porque con su actitud protege a todos los miembros de la unidad familiar; tanto a su hija y a su esposo como a su propio espacio en el marco marital⁷⁰³, lo que evidencia una expresión de poder superior al masculino⁷⁰⁴.

2.6. El encuentro madre-hija: la delación

Creemos importante detenernos en el encuentro que se establece entre madre-hija. En la versión de Polientes, la madre se encuentra ubicada en un espacio superior; el mirador. Un claro uso del paralelismo que presenta a la figura materna en el mismo lugar y actitud con la que aparece la figura paterna al inicio del romance, y que evoca el encuentro padre-hija que se narra en el romance *Tamar* (a.a). En la versión de Salceda, la madre se encuentra observando la escena en la que su hija, desconsolada, se está vistiendo con la camisa blanca.

El sentido de contemplación en ambas versiones es evidente. El motivo que expresa la situación de la madre en una jerarquía espacial elevada se encuentra ampliamente difundido en las versiones del norte peninsular mediante el empleo de las locuciones “mirador”⁷⁰⁵ o “sala”⁷⁰⁶, y, propio de los ambientes del siglo XVI, en “palacio”⁷⁰⁷, o, en las versiones arcaizantes y sefardíes: “alta torre”⁷⁰⁸. Textos del norte y de la tradición canaria, localizan a la madre en la esfera extrahumana, el cielo⁷⁰⁹, dándosela por muerta⁷¹⁰ y apareciéndose⁷¹¹ a su hija. En las versiones

⁷⁰² Fernandes Xavier, 2008, pp. 143-156.

⁷⁰³ *Ibidem*.

⁷⁰⁴ Spago, 2013.

⁷⁰⁵ Versión de Burgos: recogida en la capital; versión de Mallorca: en Capdepera.

⁷⁰⁶ Versión de León: en Láncara; versión de Zamora: Doney; versión de Zamora: en Ribadelago, en Nuez; versión de Palencia: en Vallesponosillo; versión de Huesca: en Angües.

⁷⁰⁷ Versión de León: en Láncara; versión de Burgos: en Contreras.

⁷⁰⁸ Versión de Zamora: en Oña de Quintana; versión de Grecia: en cinco versiones de Salónica, en Larissa, en Istib-Macedonia; versión de Yugoslavia: en Sarajevo.

⁷⁰⁹ Versión de León: en Quintanilla-Babia.

⁷¹⁰ Versión de Tenerife: en La Esperanza.

⁷¹¹ Versión de Tenerife: La Matanza.

sefardíes, Silvana se levanta⁷¹² con la intención de localizar a su madre. Incluso, en las versiones marroquíes⁷¹³, Silvana va en busca de su madre y la ordena que se levante. Creemos que existe una vinculación del texto con las deidades mitológicas, por lo que esta ubicación podría, por un mecanismo de asociación y por la mística de opuestos, vincular a la madre con la luna.

Destacamos el empleo del giro “altas colmenas”⁷¹⁴, por cuanto, en otras versiones del romance también se alude al término “celda”, lo que evocaría a la Diosa Madre. Desde la cultura minoica-cretense, además de símbolo de regeneración, perfección y pureza, se la relaciona con la abeja⁷¹⁵. Según Figueroa⁷¹⁶ o Uriel⁷¹⁷ una deidad-abeja hitita se habría asimilado a Artemisa. Asimismo, Deméter, como símbolo de maternidad y fertilidad se relaciona con la abeja⁷¹⁸. En el *Himno de Apolo* (vv. 110-111) de Calímaco, las abejas llevan agua a Deméter⁷¹⁹. En Anatolia, envía a una abeja al inframundo para buscar al dios Telipinu⁷²⁰. En varios mitos, la abeja se relaciona con la vida y resurrección⁷²¹. Desde antiguo se constata su cultivo en el antiguo Egipto y entre los pueblos indoeuropeos, Hispania inclusive⁷²².

En algunas versiones peninsulares, solo se cita el encuentro madre-hija⁷²³, mientras que en otras se explicitan los detalles. Generalmente, el sentido que refieren los textos indica el movimiento de ascenso-descenso que se produce en un espacio intermedio. Este puede aludir a espacios ya citados en el propio romance, como es el encuentro que se produce “en medio de la huerta”⁷²⁴ o “en los jardines”⁷²⁵, o bien a espacios intermedios que conforman *locus* habituales en el

⁷¹² Versión de Yugoslavia: en Belgrado.

⁷¹³ Versiones de Marruecos: cinco versiones de Tánger.

⁷¹⁴ Versión de Oviedo: en Proaza.

⁷¹⁵ Figueroa León, 2014, pp. 43-67.

⁷¹⁶ *Ibíd.*, p. 54.

⁷¹⁷ Fernández Uriel, 1988, pp. 185-208.

⁷¹⁸ *Vid.* Figueroa León, 2014, pp. 43-67.

⁷¹⁹ *Ibíd.*, p. 61.

⁷²⁰ *Ibíd.*, pp. 43-67. *Vid.* García Trabazo, 2003, p. 27.

⁷²¹ Fernández Uriel, 1988, pp. 185-208.

⁷²² *Ibíd.*

⁷²³ Versión de Palencia: en Bárcena de Campos; versión de Tenerife: recogida en el Norte.

⁷²⁴ Versión de Palencia, en dos versiones recogidas en la capital.

⁷²⁵ Versión de León: en Vega de los Viejos.

Romancero como es 'la escalera'⁷²⁶ o 'en medio del camino'⁷²⁷. Creemos que en *Silvana* (í.a), la idea de liminalidad espacial se vincula con las nociones de temporalidad intermedia, propias de una cosmovisión que establece etapas en el tránsito estacional, generando un cronotopo.

En otros textos no existe fortuito encuentro madre-hija y es la madre quien se alerta. A diferencia de las versiones cántabras en donde prima la comunicación visual madre-hija como en otras del norte peninsular⁷²⁸, en la mayoría de las versiones, la comunicación es verbal-auditiva⁷²⁹ a pesar de que la madre se encuentra en un lugar distante. Otras versiones minoritarias del norte refuerzan el vínculo madre-hija⁷³⁰, empleando el concepto sentir⁷³¹.

La versión de Polientes responde al grupo en las que se omite la forma en la que se produce el encuentro. Esta elipsis refuerza el fuerte vínculo. La madre encuentra a su hija apesadumbrada. Empleando el estilo directo le pregunta por la causa de su desdicha, y la consuela.

- 18 Se puso a llorar Silvana – como si fuera una niña.
Su madre la está mirando – del mirador que tenía.
- 22 -¿Porqué lloras tú, Silvana?, - todo se remediaría
(versión de Polientes)

⁷²⁶ En versiones que se distribuyen en el norte y este de la península, así como en Tenerife. Se trata de 13 versiones que se distribuyen del siguiente modo: versión de Oviedo: en Rivadesella; versión de Palencia: en Vallesponosillo; versión de Burgos: en Los Balbases; versión de Málaga: recogida en la capital; versión de Córdoba: recogida en la capital; versión de Teruel: en Cantavieja; versión de Lérida: Camurcia; versión de Alicante: en Nuncia; versión de Murcia: en Totana; versión de Gerona: Olot; versión de Tenerife: La Orotava, en Güimar, La Matanza.

⁷²⁷ Versión de Tenerife: en Los Cristianos.

⁷²⁸ Versiones de Oviedo: en Proaza; versión de Zamora: en Ribadelago; Versión de Burgos: recogida en la capital; versión de Huesca: en Briescas; versión de Córdoba: recogida en la capital.

⁷²⁹ Es la fórmula más extendida tanto en el norte y este peninsular, así como las versiones del norte de África. Versiones de León: en San Martín del Rey Aurelio, en Lánacara; versiones de Oviedo: en Bárzana-Quirós, en Rivadesella; versión de Zamora: en Doney, en Nuez; en Oña de Quintana; en Toro; versión de Palencia: en Vallesponosillo; versión de Burgos: recogida en la capital; versión de Almería: en Tabernas; versión de Huesca: en Castillo de Jaca, en Boltaña; versión de Castellón: en Alcalá de Chivert; versión de Mallorca: en Capdepera; versión de Grecia: en cinco versiones de Salónica, en Larissa, en Istib-Macedonia; versión de Yugoslavia: en Sarajevo; versión de Tenerife: en Los Realejos.

⁷³⁰ "la unidad social básica de la especie humana esta integrada por la madre, los hijos y tal vez; los hijos de la hija". Cit. en Fox, 1973.

⁷³¹ Versión de Burgos: en Villimar; versión de Burgos: en Contreras; versión de Huesca: en Angües.

En la versión de Salceda, la madre observa cómo la desconsolada hija, se está vistiendo con la camisa blanca, e inicia un diálogo con ella. El empleo del paralelismo y la yuxtaposición en las preguntas expresan una fuerte preocupación que evidencia el vínculo materno-filial. Silvana condiciona su confidencia a la evitación del daño, y para reforzar su credibilidad, invita a la madre a comprobar la propuesta del progenitor con la carga de la prueba. Silvana realiza así la solicitud de socorro. Si bien, en las versiones de Oviedo y Zamora en el norte peninsular, y en las orientales de Grecia y Yugoslavia, la joven siente miedo o vergüenza a denunciar al padre.

La madre, asciende por el espacio intermedio de las escaleras al ámbito jerárquico superior. La versión incluye una original escena de disimulo consecuencia de un posible proceso de contaminación. El padre, que parece dirigirse a su hija, le refuerza en la actividad del estudio. La joven Silvana aparece estudiando en su cuarto; situación que aproxima la escena a los intérpretes pero se aleja de las situaciones habituales que podemos ver en el Romancero. La madre mantiene la farsa respondiéndole como su hija, indicando su pronta llegada.

	Mientras se la está poniendo	Silvana llora y suspira.
20	La madre lo estaba viendo,	de este modo la decía:
	- ¿Por qué lloras tú, mi cielo,	por qué lloras tú, mi vida?
24	- Yo se lo diré a usted, mi madre,	si de ello me libraría;
	suba, suba, la mi madre,	a la cama de allá arriba;
28	allí verá al rey mi padre	que esta en espera mía.
	Al subir las escaleras	de este modo la decía:
32	- Bien estudia mi Silvana,	bien estudia la hija mía.
	Con palabras amorosas	de este modo le decía:
36	- Sí, mi amoroso padre,	sí, padre, ya venía.
	(versión de Salceda)	

En el nivel de análisis cultural, sobre el encuentro de Perséfone, hija de Deméter-asimilada a Ceres⁷³²-, se relata: “Pero cuando vuelvo a la luz del día, cuando me abalanzo a los brazos de mi madre, la naturaleza entera salta y reverdece, crecen los brotes verdes del trigo, y las flores de almendro hacen guiños a las abejas”⁷³³. En definitiva, el encuentro relata el regreso de Perséfone desde el inframundo a la luz del día en primavera.

⁷³² Pérez Diestre, 2004, pp. 53-57.

⁷³³ *Ibídem*.

2.7. La ocultación como supervivencia del grupo y el intercambio

En esta última parte del romance se produce la secuencia del engaño basado en una inversión de rol social⁷³⁴ o, en palabras de Trapero, “acción ingeniosa”⁷³⁵ presente en otros textos del Romancero.

Nos centramos en la versión de Polientes, ya que la de Salceda omite los detalles. La madre ofrece una estrategia basada en el engaño, fruto de la complicidad madre-hija⁷³⁶, y la ocultación, más visible en otras versiones del norte peninsular⁷³⁷. La burla consiste en realizar un aparente intercambio de roles que, basado en cuatro elementos, se realiza tras el rito de comensalidad.

En el engaño es esencial la ocultación propiciada por la oscuridad que se genera en el momento en el que solicita apagar el candil⁷³⁸. Otro componente reside en el uso de la terminología del parentesco; la madre se dirige al esposo empleando el término “padre”. Y la modificación en el uso del espacio determinada por la separación madre-hija; Silvana iría a la celda de la madre, mientras que ésta acudiría al encuentro con el padre. Algunas versiones del norte peninsular⁷³⁹ identifican la cama de Silvana como “cama florida”, en referencia a la primavera. La reclusión de la joven se ha visto como una contaminación con el romance *Delgadina* (a.a)⁷⁴⁰; si bien, en el texto de *Silvana* (í.a) no se ofrecen detalles sobre el encierro. Desde la psicología podría tratarse del “distanciamiento objetivo”⁷⁴¹, estrategia empleada por el niño que ha sido objeto de abuso.

⁷³⁴ Consideramos que existe una inversión de rol social más que el “ocultamiento de identidad” que sostiene García Trapero, 2008, pp. 6-33.

⁷³⁵ *Ibíd.*

⁷³⁶ Ana Valenciano remarca esta idea en el romance. Vid. Fernandes Xavier, 2008, pp. 143-156.

⁷³⁷ Versiones de Orense, Oviedo, León, Zamora y Burgos.

⁷³⁸ Paloma Díaz Mas relaciona esta estrategia, pero a la inversa, con el romance *Bernal Francés*. Vid. Díaz-Mas, 1994, p. 282.

⁷³⁹ Versiones de León, Zamora y Huesca.

⁷⁴⁰ Vid. Fernandes Xavier, 2008, pp. 143-156.

⁷⁴¹ “Los niños que salen psíquicamente ilesos de un proceso así practican espontáneamente algo que los especialistas llaman “distanciamiento objetivo”. Niños que comparan a su agresor con otros adultos de su entorno y se distancian emocionalmente de la situación. Niños que miran a su agresor y piensan ‘sé que hay otros que no son como tú’” (Edreira, 1993, p. 142).

Las versiones más arcaizantes repiten el gesto individual del cambio de vestimenta de Silvana. La indumentaria se concreta en una camisa, delgada, limpia, blanca o la de Pascua Florida. Las versiones canarias indican que se trata de la camisa que Silvana tiene reservada para su boda.

Otro grupo de versiones presentes tanto en el norte como en el sur peninsular, refieren la permuta de la ropa madre-hija. Es la manifestación externa del intercambio del rol social, ya que la cultura popular asigna en el romance, una edad o rol para el uso de estas prendas. Incluso, se explicita el objeto de reemplazo: la basquiña por la toquilla, el rodete por la gargantilla, y el sayo por la camisa. En este sentido, reiteramos la importancia del intercambio de vestimenta madre-hija en un grupo de versiones del sureste que refieren la ropa de Pascua Florida⁷⁴².

El intercambio podría interpretarse como la metempsicosis, creencia vinculada a la reencarnación en Grecia y a la transmigración de las almas en la India. Similar creencia existe en la cultura celta de los duidas: “mitos irlandeses como el ‘caldero del renacer’ de Dagnae”⁷⁴³. En este sentido, un grupo de versiones de la tradición peninsular indican que la madre de Silvana está muerta. El despertar de la madre, Deméter, y su encuentro con el padre, dios sol, devendría en el renacimiento de la primavera. La performatividad, implicaría en el romance la existencia de un ritual mimético⁷⁴⁴, del que el romance es un eco.

26	tú te iras a la mi celda Y después de haber cenado -Apague padre el candil, (versión de Polientes)	y yo a la tuya me iría. estas palabras decía: que a oscuras me metería.
----	---	---

2.8. La revelación del engaño y la salvaguarda de la honra

⁷⁴² Versión de Córdoba, recitada por Rafael Sosa (36 a) y recogida por Manrique de Lara en 1916. Versión de Catavieja, Teruel, recitada por Dolores Griñón (AMP). Versión de Nucia, Alicante, recogida en 1906 (AMP). Versión de Totana, Murcia, recitada por Ana Cánovas (19 a) (AMP). Versión de Alcalá de Chivert, Castellón, recitada por María Dalás y recogida por higinio anglés (AMP). Versión de Olot, Gerona, recogida en 1925, copia manuscrita en el AMP. Versión de Tánger, Marruecos, recogida por José Benoliel en 1904. Versión de Tánger, Marruecos, recogida por Manrique de Lara en 1915 (AMP).

⁷⁴³ Vid. García Trabazo, 2003, p. 29.

⁷⁴⁴ Campo Tejedor, 2006, pp. 55-83.

La tradición inicia esta secuencia del romance con la importancia que el padre confiere a la virginidad de la hija, si bien, la noción de pureza subyace en otros pasajes del romance. Las versiones cántabras omiten la exigencia paterna de la virginidad de Silvana, referida en expresiones como “virgen”, “santa”, o “esté buena”, como aspecto esencial de su valía. Un chantaje y una amenaza laten de fondo. Si Silvana es virgen, podrá contraer matrimonio y heredar el patrimonio, convirtiéndose en reina de Castilla, pero, de no ser, sería vengada con la muerte. Así se observa en las versiones insulares tinerfeñas. En este sentido, Innana es conocida con el epíteto de “Virgen”⁷⁴⁵. Artemisa tiene el apelativo de “dulce virgen”⁷⁴⁶, y, definida como *parthenos*, doncella, se asocia con ritos de iniciación a la adolescencia, y, como protectora de la infancia⁷⁴⁷ y del matrimonio⁷⁴⁸, lo que refuerza uno de los sentidos teleológicos del romance.

En un primer nivel de análisis, en esta secuencia del romance se produce el encuentro entre los progenitores y el descubrimiento del engaño, que tanto en la versión de Polientes como en la de Salceda, se contextualiza en el tiempo intermedio de la media noche. El romance omite detalles referidos a la relación entre los esposos, por lo que es significativo el proceso de la anagnórisis o reconocimiento. En la versión de Polientes, el padre, elevado en esta parte del romance a su condición de rey, reconoce en la mujer a su esposa, y no a una doncella. Recuerda el vínculo conyugal y su condición biológica de progenitora de la familia de procreación formada por tres miembros: un varón, ‘don Juan’, y dos mujeres, ‘doña María’ y ‘Silvana’. Similar grupo de descendencia se encuentra en otras versiones ⁷⁴⁹

30	A eso de la medianoche	el buen rey reconocía.
	-Te tenía por doncella	ya de tres veces parida,
34	una pariste a don Juan	y otra doña María
	y otra pariste a Silvana	que es la flor de la Castilla
	(versión de Polientes)	

⁷⁴⁵ Vid. García Trabazo, 2003, p. 25.

⁷⁴⁶ Figueroa León, 2014, p. 49.

⁷⁴⁷ Bermejo Barrera y Fernández Canosa, 1997, pp. 125-143.

⁷⁴⁸ Marcos Casquero, 2006, pp. 247-284.

⁷⁴⁹ En las versiones del norte peninsular, en Oviedo, León, Zamora, Burgos, Teruel y Huesca. En el sur: Málaga, Almería, Córdoba. En el Este, en Murcia, Gerona.

En la versión de Salceda el padre manifiesta su alegría. Aquí parecen encontrarse dos argumentos con los que la cultura popular justifica el incesto. El motivo reside en dormir con una doncella, esto es, mujer virgen⁷⁵⁰, y al tiempo, su hija. No existe un reconocimiento espontáneo de la esposa, siendo ella la encargada de evidenciar el engaño al que ha sido sometido. La madre revela su identidad y reclama su lugar como progenitora. Refiere la conformación y ordenación de los miembros que conforman el grupo de descendencia: un primogénito varón, don Carlos, y tres mujeres: Rosario, María y Silvana. Esto es, un grupo familiar formado por cuatro miembros.

40	– A eso de la media noche dormía con una doncella	con muchísima alegría, y también una hija mía.
44	– ¿Eso como será, rey? primero parí a don Carlos, y después parí a Silvana (versión de Salceda)	De cuatro veces parida, a Rosario y a María, la flor de toda Castilla.

En las versiones cántabras el nombre de Silvana aparece sin tratamiento. Es el miembro menor del grupo familiar. Se le apostilla con el estribillo: “que es la flor de Castilla” o “la flor de toda Castilla”, lo que le otorga ser poseedora de un bien natural, adscrito al territorio castellano. Así aparece en otros textos de la tradición del norte peninsular⁷⁵¹.

Similar fórmula se encuentra en versiones del norte peninsular⁷⁵² y del norte de África en las que se refiere “la flor de Turquía”. Se trata de la flor “Lale” que, procedente de Asia Menor, se convierte en el símbolo nacional de Irán y Turquía. En el siglo XI adorna los jardines otomanos de Estambul, momento en el que el toledano Ibn-Massal la lleva a Al-Andalus, y, llegará a Holanda en 1593, de la mano de Carlos Clusios. Se trata del tulipán, flor bulbosa que brota en primavera, y que protagoniza el festival del tulipán que se celebra en Turquía en el mes de abril⁷⁵³.

⁷⁵⁰ Entendemos la misma connotación que refiere Díaz-Mas, 1994, p. 282.

⁷⁵¹ Versiones de Orense, Oviedo, Zamora.

⁷⁵² Versiones de la provincia de Palencia. En Villaespinosillo, en Bárcena de Campos, recitado por Lorenzo Macho (62 a.). En Villalobón, recitado por Saturnina Mancho (40 a) recogido por Narciso Alonso Cortés. En Alonso Cortés, Narciso, 1906. (AMP).

⁷⁵³ <http://winkatturkey.com/2014/04/06/abril-en-estambul-el-festival-del-tulipan/> [actualizado: 27/02/2015] <http://www.aturquia.com/tradiciones/tulipan.htm> [actualizado: 27/02/2015] <http://noticias.lainformacion.com/ciencia-y-tecnologia/ciencias-filosoficas/un-estudio-prueba->

La significación cultural de esta fórmula en territorio peninsular, podría identificarse con el arbusto medicinal del que brota una flor rosa centifolia con cinco pétalos olorosos en la corola, procedente de Europa Central o Asia Occidental, por lo que es conocida con el nombre científico de “rosa gallica” o rosa de Francia y, vulgarmente, como “escaramujo”, “rosa de Hungría” o “rosa de Alejandría”, expresiones que podemos encontrar en otras baladas del Romancero.

Las referencias a la vegetación en torno a la Pascua Florida se documentan en las “canaleras” del Sur de los Pirineos⁷⁵⁴, y en Castilla en torno a la “enramada”⁷⁵⁵, consistente en colocar un ramo confeccionado de arbustos con propiedades terapéuticas en los balcones de las mozas. Este ritual forma parte de la tradición oral y ritos de las comarcas del Sur de Cantabria⁷⁵⁶. Evoca la celebración de la festividad de San Jorge en España o “plastuny” en Ucrania, consistente en el empleo del escaramujo sobre las ventanas como mecanismo para evitar el daño sobre el ganado⁷⁵⁷. Creemos que, en esta fórmula de “la flor de Castilla” se identifica a Silvana con la primavera.

Podemos clasificar otros textos de la tradición según la existencia o no de relación entre los progenitores de Silvana. En un grupo de versiones, la madre se presenta al padre como su esposa y explica la conformación del grupo de descendencia. En ellas, se omite la relación íntima. En otras, existe una relación sexual entre ambos. En la comparación mitológica entre Ishtar y Artemisa “life is created by the sexual act, there Ishtar is manifest”⁷⁵⁸ En la cultura hitita, Annah teje el destino de los hombres desde su nacimiento, de ahí su conexión con Artemisa⁷⁵⁹.

[que-los-tulipanes-llegaron-a-europa-a-traves-de-al-andalus_l7xbhlIVzTL2oMTnEX9UA1/](#)
[actualizado: 27/02/2015]

⁷⁵⁴ Lasaosa Susín, 2000, “Acumuer en torno a la Cuaresma: celebraciones religiosas y profanas”, en *Homenaje a Rafael Andolz: estudios sobre la cultura popular, la tradición y la lengua en Aragón*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, pp. 191-201.

⁷⁵⁵ Roma, 1995, pp. 25-39.

⁷⁵⁶ Para la relación de los ritos de la enramada y la literatura oral en Cantabria Vid. Valiente Barroso, 2002, pp. 173-202.

⁷⁵⁷ Roma, 1995, pp. 25-39.

⁷⁵⁸ Hill, 1992, pp. 91-94.

⁷⁵⁹ León, 2014, p. 56.

La variabilidad refleja un grupo de versiones en las que la mujer se encarga de revelar su identidad, y, otro, en el que el padre reconoce a la mujer. De hecho, algunas versiones indican detalles con los que identifica a su esposa y que se establecen a partir del contacto físico. Las versiones turcas y griegas refieren “la voz” el “caminar”, “los pechos”, como forma de reconocimiento de su esposa, así como la ausencia de signos de virginidad en las versiones en las que existe contacto íntimo. En la dimensión sagrada de la sexualidad existe una experiencia que es corporal⁷⁶⁰. Rastreando un sentido cultural a “los pechos” sabemos que el “dudittu” es un ornamento pectoral propio de la representación de Ishtar.⁷⁶¹ La estatua de Artemisa de Éfeso, refiere a los “kursas” hititas que, ubicados en la zona corporal de los pechos, representan la fertilidad⁷⁶².

2.9. ¿El final del romance?

A pesar de lo que sucede en otras ramas de la tradición, los ejemplos cántabros de este romance no refieren una secuencia final conclusiva en forma de moraleja en la que se exprese la reacción de, al menos, uno de los progenitores.

En términos generales, las versiones estudiadas destacan el agradecimiento que muestra el padre a la esposa e hija por salvaguardar su honor y preservar, en calidad de protectora o educadora, el de toda la familia. La murmuración y la crítica del grupo social provocaría la pérdida de honor familiar. Levi-Strauss considera la preeminencia de lo social, como forma de supervivencia del grupo⁷⁶³. Sobre la mujer recae el peso de la ocultación del incesto en la esfera pública. Tal y como señala C. F. Jhonson, la ocultación también se explica por el deseo de preservar la unidad familiar⁷⁶⁴. Como contrapunto, la reacción de la esposa que disculpa la actitud del esposo por su condición de hombre.

“esto es cosa que a los hombres les sucede cada día”⁷⁶⁵

⁷⁶⁰ Molpeceres Arnáiz, 2012.

⁷⁶¹ Cit. Hill, 1992, pp. 91-93.

⁷⁶² León, 2014, p. 53.

⁷⁶³ Cit. Fernandes Xavier, 2008, pp. 143-156.

⁷⁶⁴ Jhonson, 2000, pp. 110-119.

⁷⁶⁵ Versión de Angües, Huesca (AMP).

“porque es cosa que a los hombres les sucede cada día”⁷⁶⁶

“que no hay mujer en el mundo que tenga el gozo cumplido,

solo la que sufre y calla las faltas de su marido”⁷⁶⁷

“ si teníais mal de amores o estábais loco perdido”⁷⁶⁸

Desde la interpretación cultural, “Deméter es la diosa madre, generadora de leche y de miel, amor, protección y sustento espiritual, por lo cual, su arquetipo más fuerte es el de la madre, que alimenta y ama a sus hijos, pero también los protege con un fin inconscientemente egoísta: retrasar o impedir su crecimiento”⁷⁶⁹. Artemisa, según la mitología, es hija de Zeus y Leto⁷⁷⁰. En el ámbito helénico, “se convirtió por un lado – de forma similar a Atenea y *Durg*.. (‘inaccesible’) india – en una virgen esquiva, intocable y distante, y por otro en una diosa Madre salvadora y curativa, que creaba y protegía la vida y la vegetación”⁷⁷¹. Es considerada sabia consejera de los dioses hititas⁷⁷². De este modo, el padre agradece la labor de consejo madre-hija para preservar el honor familiar.

La alegría manifestada por el padre posee un contenido religioso bajo la noción de salvación. La variabilidad expresa las nociones cristianas de “pecado” y “herejía”⁷⁷³, conceptos con los que la cultura popular identificaría el incesto paterno-filial, y, por otra parte, la salvaguarda de las “penas del infierno”. Según la interpretación cultural del romance, representaría su invisibilidad y, con ello, la llegada de la noche, según el cómputo temporal diario, o, el invierno según el ciclo temporal anual. Las versiones griegas de Salónica señalan la reacción de la progenitora. Unos textos refieren la importancia de la salvaguarda de la honra femenina en su condición socio-biológica, como esposa y madre. En ellas no se indica el grupo de descendencia. Estas versiones podrían haberse despojado del significado cultural de base mitológica, o bien referir la inminente llegada de la

⁷⁶⁶ Versión de Albagüela de la Llena, Huesca. Recitado por Natividad Domper de 36 años. Recogido en 1918 (AMP).

⁷⁶⁷ Versión de Boltaña, Huesca. Recitado por Carmen Sadés (73 a). Recogido por Manrique de Lara en 1918 (AMP)

⁷⁶⁸ Versión de Tánger, Marruecos. Recogido por José Benoliel en 1904 (AMP).

⁷⁶⁹ Pérez Diestre, 2004, p. 54.

⁷⁷⁰ Vid. García Trabazo, 2003, p. 25. Cit. Hill, 1992, pp. 91-94.

⁷⁷¹ Vid. García Trabazo, 2003, p. 26. También en Figueroa León, 2014, p. 50.

⁷⁷² Figueroa León, 2014, p. 56.

⁷⁷³ Propio de las versiones del norte peninsular.

primavera. En esta misma línea, las versiones del sureste peninsular y extrapeninsulares⁷⁷⁴, narran una reacción de desmayo o muerte del padre cuando se descubre el engaño. Covarrubias⁷⁷⁵ refiere el sentido cultural del término desmayo:

Es nombre metafórico, tomado por las flores y las plantas, que al fin del mes de mayo con su partida, y con la entrada de los calores del mes de junio, se van enjugando, encogiendo y marchitando.

Este sentido del término podría indicar la llegada del verano. En otras, el padre excusa su comportamiento porque se encuentra afectado por el sueño. Innana, en su manifestación astral de Mesopotamia, “es la estrella Venus; como estrella de la mañana (...) como estrella de la tarde adopta una imagen (...) de vitalidad sexual, cuyo campo de acción es la fertilidad de seres humanos, animales y plantas”⁷⁷⁶. Se relaciona con el culto a la Diosa Madre representada en las Venus del Paleolítico⁷⁷⁷ y del Neolítico⁷⁷⁸, equiparándose con los ciclos estacionales. Por ello, el sueño del padre podría interpretarse como la llegada de la noche o el invierno.

“que era hora de la siesta	y en el sueño la tenía” ⁷⁷⁹
“que como estaba durmiendo	no supe lo que decía” ⁷⁸⁰
“con esto quédate a Dios	claro lucero del día” ⁷⁸¹

⁷⁷⁴ En versiones de Huesca, Cataluña, Murcia Almería y Puerto Rico.

⁷⁷⁵ Campo Tejedor, 2006, p. 63.

⁷⁷⁶ Vid. García Trabazo, 2003, p. 25. Artemisa ‘often was adorned with lunar discs’. Cit. Hill, 1992, pp. 91-94.

⁷⁷⁷ León, 2014, pp. 43-67.

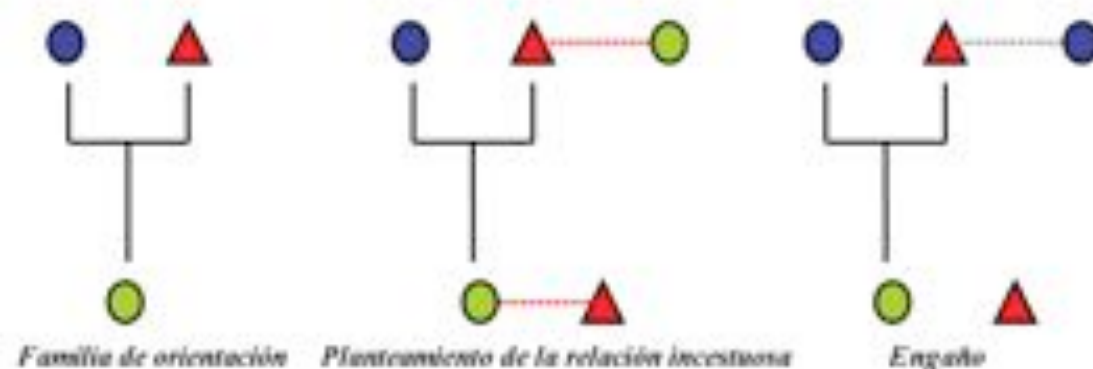
⁷⁷⁸ Molpeceres Arnáiz, 2012, [En línea: <http://digitum.um.es/xmlui/handle/10201/41174>]

⁷⁷⁹ Versión de Toro, Zamora. Recitado por Rosario Fonseca (17 a). Recogido por Hortensia Rodríguez Muñoz. (AMP).

⁷⁸⁰ Versión de Marcilla, Navarra. Recogida en 1914 (AMP).

⁷⁸¹ Versión de Castillo de Jaen, Huesca; recocitada por María Osán Porta (90 a) y recogido en 1918 (AMP).

Relación parentesco Silvana



Esquema parentesco Silvana

Significado	Símbolos	Significado
<i>Madre</i>	●	Relación conyugal
<i>Padre</i>	▲	Relación de filiación
<i>Silvana</i>	●	Relación incestuosa
	Relación sexual

B. Incesto entre hermanos

III. El romance Tamar

1. El mito de Absalon: incesto entre germanos

El romance *Tamar* (a.a) presenta una gran difusión por el territorio peninsular⁷⁸², insular⁷⁸³, en la geografía mediterránea⁷⁸⁴ y en territorios de ultramar⁷⁸⁵; esto es, en todo el ámbito panhispánico⁷⁸⁶. Según M. Altamirano⁷⁸⁷, posee una amplia tradición a lo largo de la historia, a pesar de que este romance no aparece en las colecciones quinientistas. La versión más antigua conservada de este romance data, aproximadamente, de los años 1560 y 1568⁷⁸⁸. Se trata de un manuscrito que se encuentra en la Biblioteca de la Hispanic Society of America de Nueva York, “en un Cancionero que perteneció a Gallardo y más tarde al Marqués de Jerez de los Caballeros”⁷⁸⁹.

El trágico motivo central, el incesto entre hermanos, se encuentra presente en la base mitológica de diversas culturas. La historia constata su existencia como mecanismo empleado por los representantes de las élites para preservar la casta en el Egipto faraónico o entre las clases nobles de “Gales, Persia, Siam, Perú y Ceilán”⁷⁹⁰. De ahí que, en el estudio del romance, se hace imprescindible combinar el análisis de dos sistemas: el sistema abierto de la historia y el sistema cerrado de los mitos. La mitología otorga unidad al romance, mientras que la historia confiere variabilidad. La combinación de elementos históricos se convierte, en un momento histórico determinado, en leyenda. La tradición oral, por medio de la leyenda,

⁷⁸² Orense, Lugo, Asturias, Cantabria, León, Zamora, Salamanca, Valladolid, Segovia, Palencia, Burgos, Logroño, Soria, Navarra, Barcelona, Ávila, Madrid, Toledo, Ciudad Real, Cuenca, Guadalajara, Alicante, Lérida, Albacete, Cáceres, Badajoz, Huelva, Cádiz, Sevilla, Málaga, Granada, Almería, Córdoba, Jaén, Zaragoza, y, Portugal. Vid. Fraile Gil, José Manuel, 1993. Grande Quejigo, Francisco Javier, 2005, pp. 101-118. Bazalo Miguel, María Ángeles. y Benítez Burraco, Raquel, 2005, pp. 1187-1246. Atero Burgo, 1990, pp. 13- 34.

⁷⁸³ Gran Canaria. Vid. Leal Cruz, 1999, pp. 203-230.

⁷⁸⁴ Marruecos. Weich-Shahak, 2009, pp. 191-212. Bénichou, 1983, pp. 175-188. Warren Hamos, 1993, pp. 201-212.

⁷⁸⁵ Chile, Cuba.

⁷⁸⁶ Bazalo Miguel, et al., 2005, pp. 1187-1246.

⁷⁸⁷ Altamirano, 2001, pp. 375- 382.

⁷⁸⁸ Mendoza Díaz-Maroto, 1980, p. 118.

⁷⁸⁹ fol. 57v^o. Ontañón de Lope, Paciencia (1961), pp. 180-192.

⁷⁹⁰ Díaz Viana, 1981, pp. 3-7.

magnifica un suceso real actualizando el mito preexistente; unificando creencia y costumbre. Por este motivo, en su devenir histórico pudo conectar la antigua lírica popular con el Romancero⁷⁹¹.

El romance se fundamenta en el texto bíblico del Libro de Samuel (2 Sm 13, 1-39)⁷⁹², en el que, según Beltrán⁷⁹³ se entrecruzan dos tradiciones: Guilgal y Mispá. Los primeros versículos bíblicos (2 Sm 13, 1-22) sirven de base al texto que en el año 1566 se edita en Amberes, en el *Cancionero de romances* de Lorenzo de Sepúlveda – con la asonancia (a.a)-, y que también se relata en el texto de F. de Segura⁷⁹⁴ publicado en el año 1629 en Zaragoza, con el título “Grandes males finge Amón por amores de Tamar”⁷⁹⁵. Este último texto finaliza con la violación de Tamar, una vez entregado el manjar antojado. Es decir, no existe una segunda parte que es donde la tradición cántabra ofrece diversos finales. En los siguientes versículos (Sm 13, 23-39) Absalón venga a su hermana Tamar matando a su hermanastro Amón. Esta narración sí se incluye en el texto de Lorenzo de Sepúlveda⁷⁹⁶.

El *Romancero General* de Agustín Durán publicado en el siglo XIX incluye este romance⁷⁹⁷. Es estudiado en el último cuarto del siglo XIX, cuando se fechan versiones peninsulares procedentes de Portugal⁷⁹⁸ y Asturias⁷⁹⁹. No obstante, el tema del incesto entre hermanos se encuentra presente en otros pasajes del Romancero. Es el caso del romance histórico-épico *En las Almenas de Toro* (e.a)⁸⁰⁰,

⁷⁹¹ Altamirano, 2001, pp. 375- 382.

⁷⁹² Vid. Olmo Lete, 2009.

⁷⁹³ Beltrán Almería, 2004, pp. 1855-1868.

⁷⁹⁴ *Segunda parte de la primavera y flor de los mejores Romances que hasta ahora han salido (...). Recopilados de diversos autores por Francisco de Segura, Zaragoza, viuda de Lucas Sánchez, Zaragoza.*

⁷⁹⁵ Olmo Lete, 2009, p. 183.

⁷⁹⁶ Ibídem., p. 184.

⁷⁹⁷ Reyes Peña, 1996, pp. 383-414.

⁷⁹⁸ Con la publicación en el año 1874, por parte de Leite de Vasconcelos del “Romanceiro português”. Leite de Vasconcelos, 1958.

⁷⁹⁹ En el Archivo Menéndez Pidal se conserva una versión procedente de Rivadesella recitada por Rosario Collera en el año 1889.

⁸⁰⁰ “De *Timoneda*, Rosa española. De inspiración libre. Aunque habla de la infanta Elvira (y así lo interpretó Lope de Vega en su comedia *Las almenas de Toro*) hay un recuerdo vago de los amores incestuosos de Alfonso con Urraca. Este romance se ha considerado compuesto en el siglo XVI, pero el hallazgo de versiones tradicionales sefardíes y portuguesas hace que Menéndez Pidal lo feche en el siglo XV” Vid. Díaz Roig, 1976, p. 150.

vinculado a la relación del rey Alfonso VI con su hermana doña Urraca⁸⁰¹; el romance épico *Espinelo* (í.a)⁸⁰²; el romance *Enrique y Lola* (o.a) o el romance novelesco *Tarquino y Lucrecia* (a.a)⁸⁰³.

Asimismo, el motivo inspiró a literatos de la época moderna y, antes, a dramaturgos del Siglo de Oro⁸⁰⁴: *Farsa de Tamar* de Diego Sánchez de Badajoz (1525-1549); *Tragedia de Absalón* de Juan de Mal Lara (1524-1571)⁸⁰⁵; dos tragedias de *Absalón*, una del teatro del Colegio Jesuita de Medina del Campo (1562), y otra portuguesa escrita por Miguel Venegas (1562)⁸⁰⁶; *Aucto de Thamar*⁸⁰⁷; las obras hoy perdidas de *Tragedia de Absalón* y *Tragedia de Amón* de Vasco Díaz Tanco (1560)⁸⁰⁸; *Los pastores de Belén* de Lope de Vega (1612); *La venganza de Tamar* de Tirso de Molina (1621)⁸⁰⁹, *Los cabellos de Absalón* de Calderón de la Barca (1633-1636), y el *Romancero gitano* de Federico García Lorca (1928)⁸¹⁰.

Para la realización de nuestro estudio, hemos partido del análisis de las versiones cántabras y las hemos puesto en relación con las versiones que hemos podido consultar en el Archivo Menéndez Pidal, aproximadamente 250. Sobre este romance se han realizado diversos estudios. Una investigación de referencia es la que realiza Manuel Alvar, quien diferencia dos zonas en la transmisión del romance separadas por la frontera Duero-Tajo⁸¹¹. Por otra parte, Diego Catalán precisa la existencia de dos subtradiciones en el norte de la península. En una de ellas,

hacia occidente de la meseta castellano-leonesa, los cantores (o cantoras) denuncian la desigual situación de la mujer en la estructura familiar, contraponiendo el

⁸⁰¹ Catarella, 2007, pp. 39-67.

⁸⁰² "Tomada de Rosa de amores de Timoneda. El tema y muchos motivos de este romance-cuento son folklóricos. Tiene grandes semejanzas con poemas populares europeos (*Libelenlo*, Italia, siglo XIV, y *Fraisne*, Francia, siglo XII) de lo que seguramente proviene, aunque haya perdido algunos episodios y motivos". Díaz Roig, 1976, p. 249-250.

⁸⁰³ Vid. *Cancionero* de 1550. Cit. Díaz Roig, 1976, p. 227.

⁸⁰⁴ Bazalo Miguel, et al., 2005, pp. 383-414.

⁸⁰⁵ Reyes Peña, 1996, pp. 383-414.

⁸⁰⁶ *Ibidem*.

⁸⁰⁷ (Ms.B2476 fols. 17r^o-18v^o) *Ibidem*., pp. 383-414.

⁸⁰⁸ *Ibidem*.

⁸⁰⁹ Alvar, 1959, pp. 228-235.

⁸¹⁰ *Ibidem*.

⁸¹¹ Bazalo Miguel, et al., 2005, pp. 1226.

desinterés del pater familias respecto a la hija con la terrible sentencia divina que satisface los deseos de venganza de la doncella violada⁸¹².

En la otra,

en el Oriente de la meseta castellano-leonesa, en Aragón y parte de La Mancha, el padre se muestra también incapaz de comprender a su hija, a quien sugiere el fácil recurso del retiro conventual, preocupándose sólo de asegurar el porvenir de los herederos de su sangre⁸¹³.

Estas dos subtradiciones se encuentran representadas en Cantabria. El romance se inicia con la presentación de una familia nuclear. El miembro varón de la familia de procreación se enamora de su hermana, hasta el punto de que termina postrado en la cama. Recibe visitas que le preguntan por su estado de salud, a lo que responde informando de sus síntomas. Asimismo, le preguntan qué alimento quiere ingerir. La encargada de la elaboración y entrega será su hermana. Ésta acude a la estancia donde languidece su hermano y le pregunta por su dolencia. En este momento, el hermano revela la causa de su mal y sus intenciones sobre ella. Se inicia así la narración de la violación de la joven, motivo central del romance.

Desde este punto, hemos clasificado las versiones cántabras según las dos subtradiciones. El tipo A se centra en el embarazo de Tamar diagnosticado por reconocidos doctores y el nacimiento de un hijo. El tipo B narra el encuentro de Tamar con su padre, a quien denuncia lo sucedido. En la respuesta dada por el progenitor la variabilidad ha establecido diversos mecanismos de resolución del conflicto, destacándose la admisión de una nueva familia de procreación.

Desde el inicio, el romance plantea múltiples interrogantes. Sin duda, el primero, gira en torno al tabú del incesto, pero también a la violación y al hecho de que la principal emisora y receptora del texto sea la mujer. El tabú del incesto

⁸¹² Catalán, Diego, 1986a, p. 95.

⁸¹³ *Ibíd.*

subyace en antiguas tradiciones vinculadas a ‘los deseos prohibidos’⁸¹⁴, que referimos más arriba.

La violación de Tamar ha sido objeto de numerosas interpretaciones que Koulianou y Fernández han sintetizado:

Welles (2000), interpreta la violación de Tamar como un medio de sucesión al trono, Jensen (2000) asimila este relato a los prototipos de luchas fraticidas que aparecen en la literatura clásica, Perdue (2000), enfatiza asimismo que la causa de las luchas en el relato de Tamar es el cuestionamiento del papel de David como rey y no la violación. En la misma línea, Hackett (1992) insiste en la venganza y sublevación como causas de la violación de Tamar⁸¹⁵.

Los estudios sobre los libros de Samuel refieren “la representación de la crisis final de la familia patriarcal y de su mundo, ‘el problema de la identidad de David’”⁸¹⁶. “Esta crisis tiene lugar en el momento histórico de la transición de sociedades tradicionales tardías a la sociedad histórica monetarista”⁸¹⁷. Si bien, “la violación como origen del orden patriarcal” se encuentra presente “en la mitología griega y las sagas homéricas”⁸¹⁸

Las versiones de *Tamar* (á.a) IGR 0140 en Cantabria

La que, probablemente, sea la primera versión de este romance en Cantabria, es la recopilada por José Ramón Lomba y Pedraja en el año 1906. Desde esta fecha, verificamos un total de treinta y dos versiones que conforman el *corpus* de *Tamar* (a.a) de Cantabria con el trabajamos en este estudio.

La primera versión cántabra de la que tenemos constancia hasta el momento, data del año 1906, cuando José Ramón Lomba y Pedraja, recopila una versión de Gajano (ay. Marina de Cudeyo), interpretada por María Díez (20 a). Es una versión de 48 hemistiquios. Presenta un grupo familiar vinculado a las élites.

⁸¹⁴ El incesto, “tabú” y, al tiempo, costumbre divina se halla presidido en las antiguas tradiciones de ciertos pueblos por la luna, diosa y reina de los deseos prohibidos” Díaz Viana, 1981, pp. 3-7.

⁸¹⁵ Koulianou-Manolopoulou y Fernández Villanueva, 2008, pp. 1-20.

⁸¹⁶ Beltrán Almería, 2004, pp. 1855-1868.

⁸¹⁷ *Ibidem*.

⁸¹⁸ Koulianou-Manolopoulou et al., 2008, pp. 1-20.

El empleo del diminutivo sugiere que, dentro del grupo de procreación, tiene poca edad:

2 Un rey tenía un hijito que era príncipe de España,

La agilidad del romance es notoria, ya que plantea el enamoramiento de un hermano de su hermana, reforzándose la vinculación del parentesco existente, con el uso del posesivo:

4 se enamoró de Tamar, de Tamar su propia hermana.

En esta versión, destacamos el uso del onomástico de la hermana: Tamar.

El enamoramiento o insinuado “mal del amor” refieren una enfermedad:

6 Tales eran los amores, le hicieron caer en cama.

La siguiente secuencia refiere la realización de una serie de visitas periódicas del padre hacia el hijo, ignorando, aparentemente, la causa de su enfermedad.

8 El padre le visitaba tres días a la semana.

La preocupación del padre queda marcada por el diálogo que este establece entre ambos. Éste le pregunta sobre su enfermedad y el hijo le responde con una sintomatología:

10 -¿Qué mal tienes tú, hijo mío, qué enfermedad te acompaña?
 -Mucho dolor de cabeza y una calentura vana.

El remedio parece encontrarse en el alimento y le pregunta qué quiere comer. La encargada de la preparación de la misma será Tamar, su hermana:

14 -¿Qué comieras tú, hijo mío, que Tamar te lo guisara?
 -Las alas de un palomito, la pechuga de una pava.

En la siguiente secuencia, encontramos a Tamar llevando el alimento a su hermano. Se describe la presentación:

18 Entre dos platitos de oro, Tamar se lo llevaba.

Se inicia un diálogo entre los hermanos. Tamar parece preocupada por el estado en el que se encuentra su hermano. La respuesta de éste desvela el motivo de su enfermedad y sus reales intenciones:

22 -¿Qué mal tienes tú, hermanito, qué enfermedad te acompaña?
-La enfermedad que yo tengo en tus brazos la curaras.

Continúa la versión con una narración de la violación que exige de un necesario silencio:

26 La ha agarrado de la mano y la ha tumbado en la cama,
la ha puesto un puñal al pecho para que no resollara,
y una pelota en la boca para que no hablara nada.

Se observa el juicio del narrador:

30 Hizo lo que quiso de ella lo que el malvado intentaba

Tamar se encuentra con su padre en un espacio intermedio de la casa:

32 y a bajar de la escalera su padre le preguntaba.

Se inicia un diálogo. La pregunta del padre parece llevar implícito el conocimiento de la enfermedad de su hijo y de sus intenciones sobre Tamar:

34 -¿Cómo queda tu hermanito y Tamar cómo quedaba?

En un tono gran pesar, Tamar cuenta al padre lo sucedido:

38 -Bueno queda y que el malvado bueno y no le duele nada,
que gozó de mi hermosura siendo yo su propia hermana.

El padre, increpa a su hija para que guarde silencio. Y, ante un obvio estado de embarazo, resuelve:

- | | | |
|----|---|---|
| 42 | -Cállate tú, hija mía,
que si pares un hijito
y si pares una hijita | calla y no se sepa nada,
será príncipe de España,
por monja de Santa Clara. |
|----|---|---|

El romance finaliza con la petición de justicia por parte de Tamar. Realiza una invocación a la deidad. Se produce el milagro. La Virgen del Carmen desciende y se la lleva con ella:

- | | | |
|----|---|--|
| 46 | -Justicia pido del cielo
Bajó la Virgen del Carmen | ya que en la tierra no la haiga.
y la llevó en su compañía. |
|----|---|--|

En el año 1920, Aurelio M. Espinosa recopila dos versiones del romance Tamar. Una versión es de Torrelavega. Se trata de un texto de 38 hemistiquios interpretado por Petronila Rivero (64 a). La segunda procede de Aradillos (ayuntamiento de Campoo de Enmedio). Tiene 54 hemistiquios. La versión de Torrelavega guarda similitud con la de Gajano. Nos presenta a un grupo familiar de las élites. Es de reseñar el empleo de los diminutivos para referirse a los miembros de la familia de procreación. Si bien la protagonista del romance se llama Altamar:

- | | | |
|---|---|--|
| 2 | Un rey tenía un hijito
Y este tal se enamoró | que era príncipe de España,
de Altamar su propia hermana. |
|---|---|--|

El enamoramiento del hermano es descrito mediante “suspiros” previos a un ‘mal de amores’:

- | | | |
|---|---------------------------------|---------------------------|
| 6 | Tales eran tantos sus suspiros, | que le hizo caer en cama. |
|---|---------------------------------|---------------------------|

El padre realiza visitas periódicas, cada tres días:

- | | | |
|---|----------------------|------------------------|
| 8 | Su padre le visitaba | tres días a la semana. |
|---|----------------------|------------------------|

Le pregunta por el alimento que la hermana preparará. La versión incorpora una aclaración y establece que la orden sea dada por el padre:

- | | | |
|----|---|---|
| 14 | -Las alas de un palomino
entre príncipes y condes
Mande usted que me la guise | la pechuga de una pava,
es comida regalada.
mande usted que me la traiga. |
|----|---|---|

Altamar le lleva la comida:

- | | | |
|----|----------------------------|------------------------|
| 18 | Entre dos platitos blancos | Altamar se la llevaba. |
|----|----------------------------|------------------------|

Le pregunta por su salud y el hermano le responde haciéndole partícipe de sus intenciones:

- | | | |
|----|---|--|
| 22 | -¿Qué tal estás, hermanito?,
-La enfermedad que yo tengo | Bueno, no me duele nada.
en tus brazos la mostrara. |
|----|---|--|

En esta versión se omiten los detalles del acto violento cometido contra Altamar, añadiéndose la síntesis del narrador próximo a los hechos:

- | | | |
|----|---------------------------|--------------------------------|
| 24 | A una hermanita que tiene | le ha quitado su honra y fama. |
|----|---------------------------|--------------------------------|

La siguiente secuencia reproduce el encuentro entre el padre y la hija, en un espacio intermedio de la vivienda:

- | | | |
|----|-------------------------|----------------------------|
| 26 | Al subir de la escalera | con su padre se encontraba |
|----|-------------------------|----------------------------|

Mediante el estilo directo, parece que es el padre quien pregunta a Altamar por su hermano. La respuesta indica que es el propio hermano quien responde. Si bien, continúa el romance revelando lo sucedido. En esta ocasión, responde en tercera persona.

- | | | |
|----|---|--|
| 30 | -¿Qué tal estás, hermanito?,
A una hermanita que tiene | Bueno, no me duele nada.
le ha quitado su honra y fama. |
|----|---|--|

El padre, dirigiéndose a Altamar, resuelve:

- | | | |
|----|---|---|
| 34 | Si parieras un hijito
si parieras una hijita | será príncipe de España;
al convento de Santa Clara. |
|----|---|---|

Altamar clama justicia divina. Se observa su impotencia ante la respuesta de su padre. Tras esta aclamación se produce el hecho milagroso, la Virgen María desciende y la lleva con ella:

38	-Justicia pido del cielo Bajó la Virgen María	aunque en la tierra no haya. y la llevó en su compañía.
----	--	--

La versión de Aradillos (provincia), guarda, tal y como indica J. M Fraile Gil en la reedición de esta versión, un extraordinario parecido con la versión de Salceda que publica José María de Cossío en el año 1947, y que no se incluyó en la obra de 1934. Presenta al grupo doméstico vinculado al mundo de las élites, en el que los personajes tienen un nombre propio: Don Flores, el hermano que se enamora de Altamar, su hermana, y, un personaje femenino, María, vinculado al servicio:

2	Un hijo tenía el rey este tal se enamoró	que don Flores se llamaba; de Altamar, su propia hermana.
---	---	--

El estado de enamoramiento llega a hacer a enfermar:

6	Tanto le rindió el amor	que cayó malo en la cama.
---	-------------------------	---------------------------

La secuencia de las visitas al enfermo, encuentran en esta versión nuevos detalles, ya que, además de la visita del padre, acuden otros personajes, señores:

8	Iban señores a verle	y entre ellos iba su padre.
---	----------------------	-----------------------------

En la visita, toma las riendas de la conversación dialogada el padre, que, con una aparente preocupación, le pregunta sobre su estado:

10	- ¿Tú qué tienes, hijo mío,	que estabas malo en la cama?
----	-----------------------------	------------------------------

La respuesta de don Flores refiere un síntoma vinculado con la fiebre:

12	- Unas calenturas, padre,	ay, que me arrancan el alma.
----	---------------------------	------------------------------

El padre pregunta a su hijo por qué tipo de alimento siente apetencia. Don Flores quiere:

16 - Ay, de una pollita, padre, de una pollita guisada.

Esta versión incorpora otro personaje vinculado al ámbito doméstico, María. Así, el padre ordena que el alimento sea preparado por Altamar y servido por María. Sin embargo, el deseo explícito de don Flores es que sea servido por su hermana:

18 -Altamar que te la guise, María que te la traiga
 - Si no me la trae Altamar, yo, padre, no quiero nada.

El romance describe este episodio en el que Altamar lleva el alimento a su hermano, con variantes respecto a las versiones anteriormente comentadas:

22 Por los palacios del rey bajaba la linda dama,
 con el plato en la mano y en la otra la toalla.

Altamar se encuentra con su hermano y le pregunta por su enfermedad. Él culpabiliza a su hermana por su estado. Y, la hermana responde sorprendida:

26 - ¿Tú qué tienes, hermanito, que estás malito en la cama?
 - Los tus amores, hermana, me tienen malo en la cama.
30 - Los mis amores, hermano, a ti ¿qué pena te daban?

Inmediatamente, se narra el episodio de violencia:

34 La agarró de la muñeca, la tumbó sobre la cama;
 la puso un puñal al pecho para que no diga nada;
 una pelota en la boca para que no diga palabra.

Un cierto paralelismo inicia los hemistiquios de la siguiente secuencia. El recorrido inverso de Altamar que abre y cierra la visita a su hermano, si bien, con una descripción bien distinta del comportamiento de Altamar. Parece estar proyectando sentimientos de dolor o ira sobre sus joyas y anillos:

38 Por los palacios del rey subía la linda dama,

torciendo anillos de oro, rompiendo anillos de plata.

El padre, que en esta escena aparece sentado sobre su silla, detecta en su hija un estado emocional que en el romance califica con la “amargura”, y le pregunta a Altamar por la causa. Ella responde a su padre calificando a su hermano de “pícaro” y lanzando una maldición sobre él; y lo argumenta con las consecuencias y secuelas del abuso sufrido por su hermano:

46	-El pícaro de mi hermano,	mala enfermedad le caiga,
	me ha quitado de ser monja,	me ha quitado de ser casada,
50	me ha quitado la mejor joya	que en el mi jardín estaba.

El padre, que se encontraba sentado sobre su silla, responde a Altamar. La consuela refiriendo la solución en la dispensa papal por la que podrá contraer matrimonio con su hermano y convertirse en reina de España:

	- No te dé pena, hija mía,	que en Roma dispensa el Papa;
54	te casarás con tu hermano	y serás Reina de España.

En el año 1931, Eduardo Martínez Torner recoge una versión de La Puente del Valle (ayuntamiento de Valderredible) interpretada por Demetria Alonso (70 a). Tiene 62 hemistiquios. La presentación de los protagonistas de esta versión sorprende frente a las anteriores. Presenta al Conde Niño y a Altamar en un espacio geográfico concreto, Granada. Se refiere la enfermedad del personaje protagonista vinculada al “mal de amores” sin establecer un vínculo de parentesco con la protagonista femenina:

2	Se paseaba el Conde Niño,	por los campos de Granada.
	Los amores de Altamar	le hicieron caer en la cama.

La aparición del padre del protagonista se produce cuando se refiere a la ordenación temporal de las visitas que recibe. En esta ocasión, la periodización temporal de las mismas no se circunscribe al tiempo semanal sino al tiempo diario pautado por las horas de la comida en las que le sirve su padre:

6	Le visitaba su padre	tres veces le visitaba,
	una vez era a la noche,	y otra vez por la mañana,

10 y otra vez al mediodía, cuando el caldo le llevaba.

Se inicia en este punto un ágil e intenso diálogo entre ambos. El padre pregunta con tierna preocupación a su hijo, y, éste describe los síntomas de su enfermedad:

14 -Tengo un dolor de cabeza y una calentura rara.

En la versión, es el padre quien ofrece el tipo de alimento preparado para su hijo, vinculándole a un estatus social propio de las élites. Esta misma vinculación la encontramos en la versión de Torrelavega de 1920:

18 El ala de un palomino la pechuga de una pava
 que para duques y condes es cosa muy regalada.

El Conde Niño accede con la condición de que sea Altamar la encargada de preparar el alimento. El padre le confirma que así se hará. Además, añade detalles sobre los requisitos de la forma en la que ha de ser servido, ya que Altamar debe ir sola. En el subterfugio esgrimido para conseguir sus fines se encuentra el engaño por el que ofrece una apariencia frágil de su conducta:

26 -Sobre venir venga sola, que no venga acompañada,
 con el ruido de la gente yo no puedo tomar nada.

La secuencia presenta a Altamar llegando a los aposentos. El narrador realiza una descripción física de su vestimenta. Hacemos notar la connotación del término empleado para identificarla:

30 Ya subía la escalera la hermosísima madama,
 vestida de raso verde que por el suelo la arrastra.

Se inicia el diálogo entre los dos, siendo este el momento en el que la joven, al dirigirse a Conde Niño para preguntarle por su enfermedad, indica la relación de parentesco que existe:

34 -¿Qué enfermedad ti'es hermano, qué enfermedad te ocupaba?

El Conde Niño, en su respuesta declara sus intenciones:

36 -Mi enfermedad, Altamar, en los tus brazos estaba.

La versión de este romance encuentra en la respuesta de Altamar una clara negativa reflejada en la actitud de rechazo no sólo verbal, sino físico, evidenciándose el comentario del narrador que parece interpretar la escena:

38 Ella como no era boba le arrojó el plato a la cara.

No obstante, se relata el acto de violencia:

42 La agarró de las muñecas la tiró en aquella cama,
 hizo lo que quiso de ella, lo que el traidor deseaba,
46 la puso un puñal en el pecho, la espada desenvainada,
 una pelota en la boca para que no voceara.

El paralelismo del acceso a las dependencias de Conde Niño, se cierra en la secuencia siguiente:

48 Al bajar de la escalera con su padre se encontraba.

En ella se encuentra con su padre y se inicia un diálogo por el que pregunta por Conde Niño:

50 -¿Cómo ha quedado tu hermano, tu hermano cómo quedaba?

Apesadumbrada, denuncia al padre lo sucedido, y le maldice con las penas del infierno:

54 -Mi hermano bueno ha quedado, mi hermano bueno él estaba,
 lo que él quedó de contento yo vengo descontentada.
 Mal haya sea tales padres, que tales consejos daban,
58 primita Dios que le vean en las purísimas llamas.

La reacción del padre parece estar teñida por la cobardía. Ordena el silencio sobre lo sucedido a su hija, y, resuelve para esta situación, su compromiso para concertar un matrimonio ventajoso para Altamar, siempre que se oculte lo sucedido:

62 -Calla, calla ¿el? Altamar, de ti no se sepa nada,
que en lo que tu padre viva estarás tu bien casada.

Entre los años 1933 y 1934, José María de Cossío y Tomás Maza Solano recopilan tres versiones de este romance. La versión de Roiz (ayuntamiento de Valdáliga) presenta 24 hemistiquios, la versión de Los Corrales de Buelna, 50 hemistiquios, y, la versión de Lloreda (ayuntamiento de Santa María de Cayón), 44 hemistiquios. El romance de Roiz presenta un grupo doméstico, que no refiere para ninguno de sus miembros un nombre propio, sino su término del parentesco y su vínculo social con el grupo de las élites del entorno social musulmán. Añade detalles sobre la apariencia física del joven y sobre la edad a la que el joven se enamora de su hermana:

2 El rey moro tenía un hijo más hermoso que las playas
y, a la edad de quince años, se enamoró de su hermana,
6 y al ver que no podía ser cayó enfermito en la cama.

La prohibición del incesto, que no excluye el proceso del enamoramiento, queda evidenciado en esta versión, provocando en el joven la enfermedad:

6 y al ver que no podía ser cayó enfermito en la cama.

La visita del padre se plantea como un acto rutinario pero sin periodicidad temporal:

8 Su padre subió a verle como siempre acostumbraba.

Su interés por el estado del hijo y la posible curación a partir del alimento preocupa a un padre que categoriza a su descendiente estableciendo una cierta desigualdad entre los iguales, mediante la expresión “hijo del alma”:

10 - ¿Qué tienes, hijo del alma, que estás malito en la cama?

Es él mismo quien le ofrece el alimento de los que parecen abundar en el ámbito doméstico, las aves:

12 ¿Quieres que te mate un ave de esas que vuelan por casa?

El hijo se niega a ingerir el alimento ofrecido por el padre, y, que se vincula al rito de la matanza en la casa. Prefiere un plato cocinado y que sea servido por su hermana, quien deberá hacerlo sola so pena de una maldición:

18	quiero una taza de caldo, Quiero que suba sola, que si sube acompañada	que me la suba mi hermana. que no suba acompañada, de un rayo será destrozada.
----	--	--

La hermana realiza el recorrido ascendente que le lleva con su hermano y que vemos en otras versiones de este romance. Sin embargo, parece que la joven intuye las intenciones del hermano y la orden de ir sin compañía es desobedecida, ya que sube acompañada por cuatro mujeres. La transgresión de la orden provoca, en el final del romance, la inminente muerte carbonizada de la joven. Se hace efectiva la maldición realizada por su hermano:

22	Su hermana no subió sola y, al subir por la escalera,	que subió con cuatro damas, la niña carbonizada.
----	--	---

La versión recogida en Los Corrales de Buelna no inicia el romance presentando al grupo doméstico. Muestra a una joven por nombre Ultramar y que se exhibe en su paseo. Tiene un gran número de pretendientes vinculados al estamento privilegiado del territorio de Granada, incluyendo su hermano. En esta versión, al igual que en la tomada por estos mismos colectores en Roiz, se atisba la existencia de un frustrado intento de abuso. La situación le hace enfermar:

2	Se paseaba Ultramar	por la sala Ultramarina;
	derechita como un pino,	relumbra como una espada.
6	La piden duques y condes,	caballeros de Granada;
	hasta un hermanito suyo	ha tratado de gozarla,
10	y, viendo que no podía ser,	muy malo cayó en la cama.

La visita que recibe el hermano es, en esta ocasión, realizada por la madre, que acude presta descendiendo, en esta ocasión, por la escalera. Otras versiones cántabras ofrecen esta variante en Liébana, Salceda y, el fragmento de Vinuesa recogido en La Vega de Liébana:

12 Su madre, que lo ha sabido, por la escalera bajaba:

En el diálogo, la madre, preocupada por la enfermedad de su hijo, se dirige a él empleando su nombre propio, Miguel Alonso. Éste describe su síntoma y la metafórica percepción que le aproxima a la muerte:

16 - Tengo calentura lenta que me está arrancando el alma.

Como quien intenta cumplir el último deseo de un moribundo, la madre ofrece la posibilidad de satisfacer su voluntad. Ésta se concreta en el consumo de un alimento que sería servido por Ultramar. El hermano accede siempre que la joven acuda sola:

18 - De las cosas de este mundo, dime lo que te gustara;
si te gusta una polla, que Ultramar te la traiga.
22 - Si me la trae Ultramar, que no venga con compañía.-

La versión introduce la secuencia en la que Ultramar se dispone a servir a su hermano, y repitiendo el esquema de los cuatro primeros hemistiquios del romance, el narrador describe los objetos que lleva para atender a su hermano:

30 Lleva la polla en la mano y en el hombro la toalla,
en la manita derecha una jarrita con agua.

Se inicia el diálogo entre ambos dirigiéndose a su interlocutor por el nombre de Miguel Alonso. Éste declara su objetivo, si bien, la respuesta de Ultramar genera una cierta ambigüedad:

36 - Si entre los mis ojos anda, que no salgas de esas cama.-

El acto violento se describe en los siguientes hemistiquios:

38 Se echa de la cama abajo como un toro cuando brama;
hizo lo que quiso de ella, hasta la escupió en la cara.

La sutil forma de describir los hechos se relatan en el siguiente hemistiquio, incorporándose, además, un nuevo proceso que vincula a la protagonista a la enfermedad:

42 La niña con estas cosas muy mala cayó en la cama.

De nuevo, y haciendo uso de un cierto paralelismo sobre la reacción de la madre ante el conocimiento de la enfermedad de su hija, acude a prestar ayuda. Con cierta ternura y, la anteposición del determinante al posesivo al nombre, le pregunta:

46 - ¿Qué tienes Ultramarina, qué tiene la mi Ultramara?

Ultramara responde a su madre declarando su situación así como los deseos de morir ante la pérdida de la honra, en la que, a tenor en lo expuesto en los últimos hemistiquios, se presenta el peso del juicio social:

50 - De las cosas de este mundo mire lo que me pasara.
 Más quiero morir con honra, que no vivir deshonorada,
 que las niñas de mi tiempo me llamen mujer mundana.

La versión de Lloreda tiene similitud con la versión recopilada en Roiz por estos mismos colectores. Presenta un grupo doméstico formado por un padre y dos hijos vinculados a las élites del grupo social mulsumán. No se indica nombre alguno de los protagonistas, pero si se describe la belleza del hijo y la edad que tiene su hermana cuando se enamora de ella. De nuevo, la norma de la prohibición del incesto, y la subsiguiente enfermedad del hermano que se describe con una clara sintomatología:

2 El rey moro tenía un hijo, de guapo más que la plata,
 que a la edad de quince años se enamoró de su hermana,
6 y al ver que no podía ser cayó malito en la cama,
 con un dolor de cabeza, y una calentura mala.

El romance refiere la visita del padre a su hijo, que se encuentra en una sala de un piso elevado del espacio doméstico:

10 Ya sube su padre a verle a la sala donde estaba.

Ante la amorosa pregunta del padre, se repiten los hemistiquios de la sintomatología de la enfermedad que adolece el hijo:

14 - ¿Qué tienes, hijo querido, qué tienes, hijo del alma?
 - Tengo un dolor de cabeza y una calentura mala.

El padre se muestra diligente en el remedio, y vincula los cuidados al alimento. La similitud con la versión de Roiz vuelve a ser notoria:

16 - Te mataremos un ave de las mejores que haya.

El joven se muestra inapetente y rechaza el ofrecimiento del padre. Decide tomar una taza de caldo que deberá servirle su hermana con la condición que lo haga sola. De no ser así, amenaza con devorarla:

18 - Padre, yo no quiero ave, ni tampoco quiero nada,
 quiero una taza de caldo que me la suba mi hermana,
22 que suba sola solita, que no suba acompañada,
 que si acompañada sube soy capaz de devorarla.

La siguiente secuencia presenta el recorrido espacial que realiza la joven y la vestimenta que porta:

26 Ya sube por la escalera con un traje de verano,

Incluye esta versión un novedoso detalle sobre el hermano y se omite el diálogo entre ellos:

28 y, el muerto, que muerto estaba, ya había resucitado.

Connotaciones negativas narran la relación sexual:

30 La coge por la cintura, la echa sobre la cama,
 y allí pasa mil fatigas hasta escupirla la cara.

La respuesta del joven cuestiona el vínculo de parentesco existente entre ellos, y haciendo uso del paralelismo, aprueba lo sucedido ofreciéndose como cura de sus males, revelando su nombre. Si bien pudiera tratarse de alguna contaminación del romance, en cualquier caso, supone la aceptación de la relación:

- | | | |
|----|---|--|
| 34 | - Si eres hermano, no sé
En una reunión de mozos | si lo eres de verdad.
por ti me dejé pegar. |
| 38 | - Si te duele la cabeza
que tiene una hierba buena | arrímalas a mi cintura,
que todos los males cura. |
| 42 | - Si te duele la cabeza
que se llama quita penas, | arrímalas a mi pañuelo,
y yo me llamo Consuelo. |

La siguiente versión publicada de este romance, más arriba mencionada, data del año 1947, cuando José María de Cossío incluye una versión de Salceda (ayuntamiento de Polaciones) en su obra *Romances de tradición oral*, si bien, la versión fue recogida en la década de 1920. Es, de todas las versiones cántabras, la más extensa, ya que está conformada por 75 hemistiquios. Podemos observar la coincidencia de esta versión con la de Aradillos.

Hemos encontrado dos diferencias:

- | | | |
|----|---|------------------------------|
| 20 | - Si no te la trae Altamar,
(versión de Aradillos) | yo, padre, no quiero nada. - |
| 20 | - Si no la trae Altamar,
(versión de Salceda) | yo, padre, no quiero nada. - |

Y también:

- | | | |
|----|--|-----------------------|
| 22 | Por los palacios del rey
(versión de Aradillos) | bajaba la linda dama, |
| 22 | Por los palacios del rey
(versión de Salceda) | bajaba su linda dama, |

Es, a partir del hemistiquio 48 cuando difieren las dos versiones del romance. En la versión que ahora nos ocupa, se incorpora un nuevo episodio, que guarda parecido con *La calumnia de la reina*. Se trata de un final anómalo, pues en

él, quien baja la escalera es Juanito, que parece ocultar algo. Por ello, su padre le pregunta:

50 - ¿Qué llevas ahí, Juanito, al regazo de tu capa?

El personaje lleva oculto dádivas y antojos para la que denomina madama:

52 Llevo rosas y claveles y antojos de una madama.

El padre le solicita la más hermosa de ellas:

54 - De esas rosas y claveles dame la más encarnada.

El simbolismo es extraordinario. Juanito le responde que la más hermosa se encuentra con una hoja quebrada ya que él mismo cortó la rama del árbol:

58 - La más encarnada de ellas tiene una hoja quebrada.
 - Pues el árbol que dio el fruto yo le corté de la rama.

La siguiente escena se ubica en el tiempo diario de la media noche. Se prepara una cruel venganza sobre la joven acometida por el padre:

62 A eso de la media noche los cuchillos se afilaban.
 La hizo cuatro cuarterones y la puso a la ventana.

Al día siguiente, Juanito encuentra descuartizada a la joven:

66 Al otro día a la mañana,
 vino por allí Juanito por la calle que estilaba.
 Cuando miró para allí, y la vio despedazada,

Realiza una invocación y solicitud de socorro a la deidad, la Virgen:

70 al cielo pedía auxilio y a la Virgen soberana.

Acude donde el padre de la joven a pedirle explicaciones. Éste, haciendo uso del ejercicio de su potestad, reconoce el crimen argumentando el valor de la honra sobre la persona:

- 74 - ¿Cómo ha hecho usted, mal rey, esa acción tan ingrata?
 El que deshonró su hija, ya tenía para honrarla.
 Mas quiero ver mi hija así que no verla deshonrada.-

En el año 1955, Sixto Córdova y Oña, incluye los primeros ocho hemistiquios de este romance cantado en la cuarta entrega del *Cancionero Popular de la provincia de Santander*, que dedicaba a “Marzas, Picayos, Danzas, Romances y Cantos religiosos”. El romance procede de Polientes (ayuntamiento de Valderredible). Se trata de los mismos hemistiquios que encontramos en la versión de Aradillos y Salceda. Hacemos notar la aparición de personajes intermedios sobre los que más adelante hablaremos:

- | | | |
|---|---|--|
| 2 | Un hijo tenía el rey
éste tal se enamoró | que don Flores se llamaba,
de Alamar, su propia hermana. |
| 6 | Tanto le rindió el amor
Iban señores a verle | que cayó malo en la cama.
y, entre ellos, iba su hermana. |

En el año 1977, en el contexto de la Encuesta CSMP’77, se recopilan seis versiones de este romance. Teresa Caterella, Frans Fusseder y Ana Valenciano recogen en Vinuesa (Soria) una versión de La Vega de Liébana interpretada por Juan Andrés (38 a). Tiene 26 hemistiquios. Incluimos esta versión en tanto puede ser objeto de influencias. El romance, presenta un grupo de filiación vinculado al grupo de las élites del ámbito sociocultural musulmán. La figura masculina de descendencia, el hijo, tiene por nombre Tranquilo.

El enamoramiento de Tranquilo hacia su hermana se establece en un período temporal diario y acción concreta, el paseo:

- | | | |
|---|-----------------------|---------------------------|
| 4 | Una tarde en el paseo | se enamoró de su hermana, |
|---|-----------------------|---------------------------|

Los síntomas de su enfermedad, no se hacen esperar en el tiempo:

- | | | |
|---|-------------------------|--------------------------|
| 6 | y a la mañana siguiente | Tranquilo no se levanta. |
|---|-------------------------|--------------------------|

La madre es quien visita al hijo, que asciende a un espacio superior:

- | | | |
|---|-------------------------|---------------------------|
| 8 | Sube su madre a la cama | y a ver lo que le pasaba. |
|---|-------------------------|---------------------------|

Suponemos la pregunta de la madre, dado que falta el hemistiquio, sobre su estado de salud. La respuesta de Tranquilo parece restar importancia a su dolencia, al tiempo que revela una enfermedad contagiosa:

10 - Madre no me pasa nada;
son unas calenturillas que me ha dado mi hermana.

El romance sitúa la siguiente secuencia en el lapso temporal propio de la gestación:

14 A eso de los nueve meses la tripa ya se le hinchaba.

El romance narra cómo son llamados cuatro doctores procedentes de La Habana, que revisan los signos externos para establecer su diagnóstico:

18 Llamaron cuatro doctores, los mejores de la Habana;
el uno le toma el pulso, l'otro, le mira la cara
Y el otro le dice al otro: - Y esta chica está preñada.

Con la rotundidad del empleo del estilo directo parece querer reforzar la importancia de la ocutación en la situación de la joven, su embarazo:

22 - Si está preñada, que esté, y a nadie le importa nada.-

Concluye el romance, como en la narración de un cuento, con el asunto y concreta explicación de lo sucedido:

26 Y aquí se acabó la historia de Tranquilo y su hermana
..... que jodieron en la cama.

J. Antonio Cid, Thomas Lewis, Madeline Sutherland y Jane Yokoyama, recopilan dos versiones cántabras en la CSMP'77. Una versión de 28 hemistiquios en Salceda (ayuntamiento de Polaciones), recitada y cantada por Susana Freisolí Prellezo (55 a). Y en San Mamés (ayuntamiento de Polaciones) los primeros ocho hemistiquios de este romance cantados por una mujer. La versión de Salceda guarda cierta similitud con la versión de Vinuesa recogida en La Vega de Liébana.

Sitúa al grupo de procreación vinculado a la figura paterna del grupo social de la élite musulmana y, a su hijo, Tranquilo, que se enamora de su hermana en el contexto de un paseo:

2 El rey moro tenía un hijo que Tranquilo se llamaba,
 y estando un día de paseo se enamoró de su hermana.

La enfermedad del joven se produce como fruto del mal de amores, ante la ausencia de reciprocidad o insatisfacción del logro:

6 Y desde que no pudo lograrla cayó malito en la cama.

El hijo recibe la visita de su madre, que asciende a un espacio superior de la vivienda preguntando en un tono amoroso por su estado. El estilo directo y la expresión empleada para dirigirse a su hijo enfatiza el vínculo entre ambos:

8 Y subió su madre a verle: - ¿Qué tienes, hijo del alma?

El remedio propuesto por la madre se encuentra en otras versiones cántabras. Se trata del consumo de aves domésticas:

10 ¿Quieres que te matem os un ave de los que vuelan en casa?

El hijo accede a tomar cualquier alimento siempre que sea servido por su hermana. Ésta debe acudir sola:

14 - Máteme lo que usted quiera, que me lo suba mi hermana,
 Y que me lo suba sola, que no suba acompañada.-

La secuencia del ascenso de la hermana no aparece en esta versión. En el momento en el que abre la puerta del cuarto de su hermano, éste se abalanza para abusar de ella:

18 Al abrir la puerta del cuarto, se tiró de la cama,
 Y la cogió de un brazado y la echó sobre la cama.

Ella intenta detenerlo, y para eso le advierte de su vínculo familiar. Hecho que no detiene al hermano, que justifica su actuación proyectando la culpa sobre su hermana:

- 22 - Tranquilo, ¿qué vas a hacer? Mira que yo soy tu hermana.
 - Si eres mi hermana que seas, no haber nacido tan guapa.-

La siguiente secuencia del romance nos sitúa transcurrido el lapso temporal del embarazo. En este momento se pone enferma y es necesaria la asistencia médica. Para reforzar el buen diagnóstico al que llegan, la versión refiere a los mejores doctores de España:

- 26 -Y al cabo los nueve meses cayó malita en la cama.
 Llamaron siete doctores, los mejores que hay en España.
 Se miran unos a otros: - Esta niña está embarazada.

Si bien la versión finaliza en este momento, en la nota de los colectores, la recitadora recuerda la queja que la hija realiza al padre y el castigo que recibe el hermano:

La versión de San Mamés, similar en su inicio a las anteriores, evidencia la prohibición del incesto recordada por la propia hermana, y, la justificación de la transgresión fundamentada en el aspecto físico de la joven:

- 2 El rey moro tiene un hijo que Tranquilo se llamaba.
 Y un día, estando comiendo, se enamoró de su hermana.
 6 - Tranquilo, mira lo que haces, mira que yo soy tu hermana.
 - Si lo eres, que lo seas, no haber nacido tan guapa.

Asimismo, en Enterrías (ayuntamiento de La Vega de Liébana), Teresa Catarella y Ana Valenciano recogen los dos primeros hemistiquios cantados por Marina Cuesta (61 a). Las colectoras indican en nota la repetición del primer hemistiquio y la triple repetición del segundo. La repetición de los hemistiquios parece ser un recurso ligado a su expresión musical. La variabilidad se encuentra en el nombre empleado para dirigirse al hijo de un rey moro:

- 2 El rey moro tenía un hijo que Francisco se llamaba.

En Valdeprado (ayuntamiento de Pesaguero), Diego Catalán, José M. Cela, Paloma Montero y Flor Salazar entrevistan a Felipa Caloca (79 a). Se trata de la hija de Plácida, mujer entrevistada por el propio Diego Catalán en el año 1948. La versión tiene 20 hemistiquios. El inicio del romance nos presenta a Tranquilo, hijo de un rey moro, y a su hermana de extraordinaria belleza, lo que pretende disculpar el asunto del romance:

2	El rey moro tiene un hijo y tenía una hija	que Tranquilo se llamaba; que era más que guapa.
---	---	---

La versión incluye una secuencia contextualizada en torno a la comida, en la que el hermano intenta seducir a la hermana. Ésta le increpa para que cese en su empeño del que parece ser partícipe:

6	Y un día, estando a la mesa, - Estate quieto, Tranquilo,	con el pie la picaba. no me sofoques más.
---	---	--

El hermano la lleva en brazos hasta su cuarto. Allí, ella advierte a su hermano el vínculo familiar. Este argumento no detiene a su hermano, que argumentará la belleza de la joven como causa para la transgresión de la norma:

10	La ha cogido con los brazos, - Tranquilo, mira lo que haces,	en la habitación la llevaba. mira que yo soy tu hermana.
14	- Si eres hermana, que seas,	no haber nacido tan guapa.-

El asunto continua cinco meses más tarde, cuando ella enferma. La visitan tres doctores y el diagnóstico, dado por el de estatus jerárquico menor, revela un embarazo:

18	A eso de los cinco meses, La visitan tres doctores y el más pequeñito de ellos	la niña estaba muy mala. dice que está embarazada.
----	--	--

A partir de este momento se establece un nuevo lapso temporal, nueve meses. Si bien el romance queda aquí truncado, en las anotaciones de los colectores, la informante valora el asunto: “lo que voy a decir no está bien”:

En Lomeña- Basieda (ayuntamiento de Pesaguero), J. Antonio Cid, Flor Salzar y Ana Valenciano recogen una versión fragmentaria, siete hemistiquios, cantada por María Prellezo Blanco (72 a). La versión, al ser cantada, repite cada hemistiquio. Y finaliza con la frase anotada por los colectores: “Ahí vienen cosas gordas”. La versión, a diferencia de las anteriores, incluye un hemistiquio:

6 Como era en tiempo de verano la nena se puso falda.

Parece dejarse entrever el argumento de justificación del abuso por el empleo de una vestimenta insinuante.

En el año 2009, J. M. Fraile Gil publica trece versiones de este romance que fueron recopiladas entre el año 1982 y 2008. Tomás Macho recopila una versión de Fontecha (ayuntamiento de Campoo de Enmedio) en el año 1982 interpretada por María Gómez González (61 a). Presenta un grupo social familiar de las élites perteneciente al ámbito musulmán conformado por un padre y un hijo, Tranquilo. Éste se enamora de su hermana. La similitud con el romance *Delgadina* (a.a) es notorio al situar la escena en torno al consumo de alimentos:

4 Un día estando comiendo se enamoró de su hermana.

Tranquilo enferma de forma inminente y queda postrado en la cama. Recibe la visita del padre que asciende a sus aposentos y se dirige a él empleando una expresión del parentesco que refuerza el vínculo padre-hijo:

8 Ha subió su padre a verle, -¿Qué haces, Tranquilo del alma?

Tranquilo responde a su padre refiriendo el síntoma de fiebre por contagio de su hermana:

10 - Tengo unas calenturitas que me las pegó mi hermana.

Éste intenta encontrar el remedio a su enfermedad mediante el alimento, refiriéndose a la existencia de aves domésticas:

12 - ¿Quieres que te mate un ave de los que vuelan por casa?

Tranquilo no da importancia al alimento que le puede ser servido pero sí a la persona que debe servirlo, que debe ser su hermana:

14 - Máteme lo que usted quiera, que me los suba mi hermana.

La joven, a la que en esta versión se alude como niña, accede al cuarto de su hermano, en un espacio superior. La secuencia se sitúa en el verano. El calor propio de esta estación justifica que la hermana vista enaguas, al tiempo que parece reforzarse la justificación de la vestimenta insinuante:

16 Era en tiempo de verano, la niña subió en enaguas.

A pesar de la advertencia de la hermana sobre la prohibición de la relación, el hermano reconoce el vínculo y mantiene relaciones con ella que justifica como inevitable por su belleza:

18 La cogió de la cintura, y la ha metido en la cama.
- Mira, Tranquilo lo que haces, mira que yo soy tu hermana.
22 - Ya lo sé que eres mi hermana, no haber nacido tan guapa.

Sin indicar un período concreto de tiempo, la versión narra la enfermedad de la hermana. Recibe la visita de tres doctores de La Habana, al igual que se refería en la versión de Vinuesa colectada en La Vega de Liébana:

26 Y al cabo de poco tiempo la niña mala en la cama.
Han llamado tres doctores, los mejores de La Habana;

Se inicia la revisión médica de la joven, que deviene en el diagnóstico de embarazo y cierra la versión con un exordio:

28 el uno le mira el pulso, el otro mira a la cara,
el otro le está diciendo: - Esta niña está preñada.
Y aquí se acaba la copla de Tranquilo con su hermana.

A los 32 hemistiquios es necesario incluir las anotaciones del colector. En relación al final del romance escribe: “El final era éste, pero nosotros decíamos que el médico decía: que está pintada en la espalda // y a eso de los nueve meses / parió un borrico de lana”.

La segunda versión procede de Santander y se recopila en el año 1995. Las intérpretes, Araceli y Evangelina González Fernández (74 a y 77 a, respectivamente), aprendieron los romances durante la Guerra Civil. Los colectores, J. M. Fraile Gil, Eliseo Parra García y Susana Wiech-Shahak, recogen una versión de 27 hemistiquios. Tras presentar el grupo de filiación, el enamoramiento de Tranquilo se produce en una edad concreta, 15 años. La razón esgrimida por Tranquilo para referir la enfermedad, es el amor que siente hacia su hermana:

4	apenas tenía quince años	se enamoró de su hermana.
6	A causa de esos amores	cayó muy malito en cama.

El padre, que le visita, se dirige amorosamente a su hijo:

8	Su padre se fue a verlo.	- ¿Qué tienes, hijo del alma?
---	--------------------------	-------------------------------

El joven le cuenta la sintomatología:

10	- Tengo unas calenturitas	y una fiebre que me abrasa.
----	---------------------------	-----------------------------

Entendemos que el padre ofrece un remedio de curación vinculado a la ingesta de una ave doméstica:

14	con ala de un palomino	de los que hay en mi casa.
----	------------------------	----------------------------

Tranquilo accede siempre que sea servido por su hermana. Y así, situándonos en el período estival, acude su hermana, y el narrador describe su vestimenta:

18	Era tiempo de verano	subía con falda blanca.
----	----------------------	-------------------------

El hermano abusa de su hermana, a pesar de reconocer la advertencia de la prohibición por el vínculo familiar, que ella misma expone y argumentado su acción, de nuevo, como consecuencia de su gran belleza:

- 22 La agarró de la cintura, la tiró encima la cama.
 - Mira lo que haces, hermano, mira que yo soy tu hermana.
 - Si eres mi hermana, que seas, no haber nacido tan guapa.-

La siguiente secuencia del romance, evoca el período temporal de la gestación y se sitúa en el momento del parto, con el nacimiento del hijo de ambos, que es referido como un “angelito”:

- 26 Dentro de los nueve meses un angelito lloraba.

Finaliza la versión con el epílogo

- 28 Y aquí termina la historia de Tranquilo y de su hermana.

La tercera versión publicada por J.M. Fraile Gil se recopila en el año 1995 en Bejes (ayuntamiento de Cillórigo). Los 30 hemistiquios de este romance fueron interpretados por Goyo Ruiz Bulnes (60 a). Presenta una extraordinaria similitud con la versión recogida en Fontecha en el año 1982 y publicada en 2009. Se presenta un grupo de procreación del que, únicamente, se menciona al progenitor masculino y su grupo de descendencia personificado en su hijo Tranquilo. Éste se enamora de su hermana en un momento impreciso del día, mientras se encuentran comiendo:

- 2 El rey moro tenía un hijo que Tranquilo se llamaba,
 y un día, estando comiendo, se enamoró de su hermana.

A diferencia de otras versiones, emplea la referencia temporal para indicar la enfermedad que le hace postrar en cama:

- 6 Y a eso de los cuatro días, cayó malito en la cama.

Recibe la visita de su padre, que accede a un espacio superior, y, dirigiéndose a él por su nombre propio, le pregunta por su estado. La respuesta

10 - Padre, no me pasa nada,
son unas calenturitas que me levantó mi hermana.

14 - ¿Quieres que te mate un ave de esas que vuelan por casa?
- Mate lo que usted más quiera, que me lo suba mi hermana.

18 Y al subir las escaleras
La agarró por la cintura y se la metió en la cama.
22 - Tranquilo, mira qué haces, mira que yo soy tu hermana.
- Si eres mi hermana, que seas, no haber nacido tan guapa.-

26 Y a eso de los cuatro días cayó enfermita en la cama.

30 Llamaron cuatro doctores,
el uno le toma el pulso,
y los otros le decía:
los mejores de La Habana,
otro le mira la cara,
- Esta chica está preñada.

La cuarta es una versión fragmentaria recopilada en Vejo (ayuntamiento de La Vega de Liébana) por J. M. Fraile Gil, Pablo Martín Jorge, Juan Manuel Calle Ontoso y Eugenio Marañón Fernández. Se trata de una versión fragmentaria, seis hemistiquios, interpretados por Gonzalo Gómez Gutiérrez (70 a):

- | | | |
|---|--|---|
| 2 | El rey moro tenía un hijo
y un día, estando cenando,
..... | que Jacinto se llamaba,
se enamoró de su hermana.
..... |
| 6 | - ¿Quieres que te mate un ave | de esas que vuelan por casa? |

La quinta versión procede de Espinama (ayuntamiento de Camaleño). En esta ocasión, la recopilación la realizan J. M. Fraile Gil, P. Martín Jorge y Susana Weich-Shahak en el año 2003. La versión interpretada por Rosa Rodríguez Calvo (91 a) tiene 40 hemistiquios y recupera gran parte de los detalles de las versiones que fueron publicadas en el contexto prebélico. Presenta al grupo de procreación que se vincula a un varón de las élites del grupo social musulmán y a su hijo Tranquilo. En un tiempo indeterminado, pero mientras se encuentra en el rito de comensalidad, se enamora de su hermana:

- | | | |
|---|--|---|
| 2 | El rey moro tenía un hijo
y un día, estando comiendo, | que Tranquilo se llamaba
se enamoró de su hermana. |
|---|--|---|

El narrador informa de la grave enfermedad de Tranquilo que le hace postrar en la cama. Recibe las visitas de su padre con una periodicidad temporal semanal:

- | | | |
|---|--|---|
| 6 | Ha caído muy enfermo
y su padre subía a verle | de gravedad en la cama,
dos veces cada semana. |
|---|--|---|

Se inicia el interrogatorio. En él, el enfermo tiene por nombre, en lugar de Tranquilo, don Alonso. Se le ofrece comer un animal del ámbito doméstico, concretamente un ave y, accede si la encargada de su preparación es Altamara, y con la condición de que suba sola, bajo el pretexto de la emoción negativa que le causaría la visita de un grupo:

- | | | |
|----|--|--|
| 10 | - ¿Qué tiene el rey don Alonso,
¿Comieras una pollita | que está malito en la cama?
de las que vuelan por casa? |
| 14 | - Si Altamara me la guisa, | bueno, bueno, vaya, vaya. |

- | | | |
|----|---|---|
| 18 | Pero, cuando suba a verme,
porque a mí la mucha gente, | que no suba acompañada,
grande tristeza me causa.- |
|----|---|---|

Altamara asciende a las dependencias en las que se encuentra el joven con el alimento preparado y manipulado con mimo. Allí se inicia el diálogo entre Altamara y don Alonso. Éste hace partícipe a Altamara de sus intenciones. Ella le rechaza, lo que provoca en él un sentimiento de ira que desencadena en el abuso de la joven:

- | | | |
|----|---------------------------------|-----------------------------|
| 22 | - ¿Qué tiene el rey don Alonso, | que está malito en la cama? |
| | - Tú lo sabes, Altamor, | tú lo sabes, Altamara. |
| 26 | - Si por mis amores son, | no te levantes de la cama.- |
| | Entonces, enfurecido | se levantó de la cama; |
| 30 | la agarró por la cintura, | |
| | hizo de ella lo que quiso | hasta escupirla en la cara. |

La siguiente secuencia muestra a Altamara con un sentimiento de profunda tristeza. Empleando el poético paralelismo con el que don Alonso se dirigía a ella, un miembro del espacio doméstico le pregunta por su angustia. La pérdida del honor la lleva al suicidio:

- | | | |
|----|-----------------------------|-----------------------------|
| 34 | Por los salones del rey | iba llorando Altamara. |
| | - ¿Por qué lloras, Altamor, | por qué lloras, Altamara?.- |
| 38 | Cogiendo un cuchillo de oro | en el pecho se lo clava. |
| | - Mas quiero morir así, | que no vivir deshonrada.- |

La sexta versión fragmentaria procede de Las Ilces (ay. Camaleño). Recopilada por J. M. Fraile Gil, M. J. Ruiz Fernández y María Bulnes Peláez en el año 2006, fue interpretada por Manuel Prado Alonso (75 a). La proximidad con las versiones conservadas es notoria. Si bien, son dos los detalles en los que encontramos variación. Uno de ellos es la descripción de la reacción de Tranquilo cuando ve llegar a su hermana:

- | | | |
|----|--------------------------|--------------------------|
| 10 | Al subir por la escalera | como un león se levanta, |
|----|--------------------------|--------------------------|

De forma especial, el final nos recuerda a las versiones más antiguas recopiladas de este romance; en tanto que se estipula el destino del grupo de descendencia surgida del incesto y condicionado por el sexo del nacido:

- 14 - Si tienes un varón será Príncipe en España,
 y si tienes una hija,

La séptima versión es de Pido (ayuntamiento de Camaleño). La recopilación fue realizada por J. M. Fraile Gil, S. Weich-Shahak, A. Sánchez Barés y M. J. Ruiz Fernández. Se trata de una versión de 37 hemistiquios recitados por César Gandoy Campo (65 a). El grupo de procreación encabezado por el padre presenta a dos hijos evidenciando una cierta igualdad entre ellos. La versión no nos indica el nombre de la joven pero sí la descripción de su principal rasgo físico: su superlativa belleza. Del hermano, su nombre, Tranquilo:

- 2 El rey moro tenía un hijo que Tranquilo se llamaba,
 también tenía una hija, la más hermosa de España.

Tranquilo se enamora de su hermana en un tiempo indeterminado mientras se encuentran comiendo. En un lapso temporal de cinco días enferma y queda postrado en la cama:

- 6 Un día, estando comiendo, se enamoró de su hermana,
 pasados los cinco días, cayó malito en la cama.

Recibe la visita de su padre que accede a un espacio de habitación superior. Con tono de honda preocupación le pregunta por su estado, dirigiéndose a él con una expresión que refuerza los lazos de parentesco. La enfermedad se vincula a un sentimiento de pena procurado por su hermana. Como remedio le ofrece preparar un ave de entre los que se encuentran en su casa y Tranquilo solicita que sea su hermana la encargada de llevárselo:

- 10 Ahí sube su padre a verle,
 - ¿Qué tienes, hijo querido, qué tienes, hijo del alma?
14 - Tengo una pena penita, que me la ha dado mi hermana.
 - ¿Quieres que te mate un ave de esas que vuelan por casa?
18 - Máteme usted lo que quiera, que me lo suba mi hermana.-

El romance sitúa la siguiente secuencia en el verano, contextualizándose así la vestimenta que la joven lleva. Versiones como Lomeñada-Basieda, Santander o Fontecha, también refieren la vestimenta de la joven:

- 20 Como era en tiempo verano subía enaguas blancas.

Se inicia el diálogo entre ambos con la pregunta inicial de la preocupada joven sobre quien recae la causa de la enfermedad; es decir, culpabilizando a la hermana:

- 22 - ¿Qué tienes, hermano mío, qué tienes que estás en cama?
 - Tú tienes toda la culpa de que esté enfermo en la cama.-

Inmediatamente, se produce el abuso. Ella le advierte de su vínculo de parentesco, pero esto no frena el incesto por parte de Tranquilo, que objeta la belleza de la joven:

- 26 La agarró por la cintura, la tiró encima la cama.
 - Hermano, ¿qué vas a hacer? Mira que yo soy tu hermana.
30 - Si eres hermana que seas, no haber nacido tan guapa.-

Transcurrido el lapso temporal propio de la gestación, se produce el parto. El paralelismo con la enfermedad del hermano se hace evidente. La enfermedad le hace postrar en la cama. Recibe la visita de los cuatro doctores más famosos de España que llevan a cabo la evaluación de los síntomas. Como en la versión de Valdeprado, será el miembro de estatus jerárquico inferior quien determine la causa de la enfermedad:

- 34 Pasados los nueve meses cayó malita en la cama.
 Vinieron cuatro doctores los más famosos de España,
 uno le tomaba el pulso, otro miraba la cara,
38 el más pequeño le dijo: -Esta niña está preñada.-

Estos mismos colectores, junto a Pilar Bernard Esteban recopilan ese mismo año en Espinama (ayuntamiento de Camaleño) una versión de 30 hemistiquios interpretada por Jesús Santos López (80 a). La versión nos presenta el grupo de procreación vinculado al varón perteneciente a la élite del grupo social musulmán y a su hijo Tranquilo:

- 2 El rey moro tenía un hijo que Tranquilo se llamaba.

Éste se enamora de su hermana en un tiempo indeterminado mientras están comiendo. El encadenamiento de las frases yuxtapuestas mediante el paralelismo del verbo enfatiza la enfermedad del joven que le hace postrar en cama:

6	Un día, estando comiendo, Tranquilo cayó enfermito,	se enamoró de su hermana. cayó enfermito en la cama,
---	--	---

El padre visita al hijo de forma regular con una periodicidad de tres días a la semana. Se establece entre ellos un diálogo. El padre le interroga sobre su enfermedad y éste le relata los síntomas. Le ofrece como remedio un alimento de crianza doméstica y accede siempre que sea matado y guisado por Altamara y con la condición de que lo sirva sola:

10	subía su padre a verle - ¿Qué enfermedadá tiene mi hijo, - Dolor de cabeza, padre,	tres días a la semana. qué enfermedadá le acompaña? y una calentura falsa.
14	- ¿Quieres que te mate un ave - Que me la mate Altamara,	de esas que vuelan por casa?
18	Que Altamara me la guise, que Altamara suba sola,	que me la suba Altamara, y no suba acompañada.-

La siguiente secuencia nos sitúa en el momento del abuso. La joven le advierte de su vínculo de parentesco pero ignora la prohibición so pretexto de su extraordinaria belleza:

22	La cogió por la cintura, - Mira qué haces, Tranquilo,	la tiró sobre la cama. mira que yo soy tu hermana.
26	- Si eres mi hermana, que seas,	no haber nacido tan guapa.-

El informante narra la queja que la joven realiza a su padre. Éste intenta tranquilizarla ofreciendo una solución ante un evidente embarazo. Así, organiza al grupo de descendencia resultado del incesto:

<i>Entonces ella fue a quejarse al padre y el padre le dice:</i>		
30	- No te apures, hija mía, que si traes un varón y si traes una hembra, será príncipe en España, será monja en Santa Clara.-

Al año siguiente, 2007, J. M. Fraile Gil, M.J. Ruiz Fernández y A. Sánchez Barés recopilan la novena versión editada, en la residencia de Ancianos de San Francisco de Reinosa. La versión es de Lantueno (ayuntamiento de Santiurde de Reinosa) interpretada por Aurora Amor González (88 a). La versión se inicia con la presentación al grupo doméstico:

2 El rey moro tenía un hijo que Tranquilo se llamaba.

Tranquilo se enamora de su hermana en un tiempo indeterminado mientras están comiendo, lo que le lleva a postrarse en cama en un breve plazo de tiempo:

6 Un día, estando comiendo, se enamoró de su hermana.
A pocos días después, Tranquilo cayó en la cama.

Recibe la visita de su padre con una periodicidad de tres días a la semana. En esta ocasión, se omite la pregunta sobre su estado y plantea al joven ingerir un alimento criado en casa. Éste se niega a tomar alimento. Quiere que suba su hermana sola bajo la coacción de devorarla si sube acompañada. Esta misma amenaza se encuentra en la versión de Lloreda:

10 Su padre ha subido a verle tres días a la semana.
- ¿Quieres que te mate un ave de esas que vuelan por casa?
- No quiero que mate un ave, quiero que suba mi hermana.
14 Si quiere, que suba sola, que no suba acompañada,
que si acompañada sube soy capaz de devorarla.-

La joven accede al espacio de habitación superior en el que se encuentra su hermano. En el contexto temporal del verano, la versión refiere la vestimenta de la joven, sobre la que se intuye una escasa edad:

18 Era en tiempo de verano, la niña subió en enaguas.

El abuso que inicia Tranquilo es intentado frenar por la joven que le recuerda, invocando a Dios, su vínculo de parentesco. La belleza es el argumento para transgredir la prohibición:

22 La cogió por la cintura y se la metió en la cama.
- ¿Qué haces, Tranquilo, por Dios, no sabes que soy tu hermana?

- Si eres mi hermana, que seas, no haber nacido tan guapa.-

En un tiempo indeterminado, es ahora la joven quien enferma. Recibe la visita de los tres mejores doctores de Granada, que realizan una evaluación diagnóstica de los síntomas. Uno de ellos, será el encargado de revelar la causa de su enfermedad: el embarazo. Al igual que en la versión de Valdeprado, transcurridos nueve meses, esto es, el lapso temporal de la gestación, se produce el nacimiento de una criatura. En esta ocasión, una niña:

26	Se pasaron unos días,	la niña cayó en la cama.
	Llamaron a tres doctores,	los mejores de Granada;
30	el uno le toma el pulso	y el otro la recetaba,
	el otro así le decía:	- Esta niña está preñada.-
34	A los nueve meses justos	otra niña vino a España.

Se publica asimismo, otra versión fragmentaria de Lantueno (ayuntamiento de Santiurde de Reinos) interpretada por Bondad Amor González y Josefina González Gutiérrez (75 a y 73 a, respectivamente). Los colectores de esta versión de 27 hemistiquios son J. M. Fraile Gil y J. Asensio García. Presenta al grupo de procreación y descendencia, que aparecen denominados con el nombre propio. En este caso, Tranquilo y María:

2	El rey moro tenía un hijo	que Tranquilo se llamaba,
	también tenía una hija	que María se llamaba.

Mientras están comiendo, en un tiempo indeterminado, Tranquilo se enamora de su hermana hasta llegar a enfermar y postrarse en cama:

6	Un día, estando comiendo,	se enamoró de su hermana.
	Tranquilo cayó en la cama.

El romance continúa con el diálogo por el que se le ofrecen viandas a partir de aves que se crían en casa. Implícitamente parece rechazarlas e indica, de forma expresa, qué alimento preparado desea comer y, quién y cómo ha de ser servirlo; será su hermana y deberá subir sin compañía. Este mismo alimento preparado aparece en la versión de Lloreda:

10	- ¿Quieres que te mate un ave	de esas que vuelan por casa?
----	-------------------------------	------------------------------

- 14 - Quiero una taza de caldo, que me la suba mi hermana.
Si sube, que suba sola, que no suba acompañada.-

Continúa con el episodio de abuso que la joven intenta detener, aclamando a la deidad, bajo el argumento del vínculo de parentesco. La belleza de la joven es el argumento para supera la prohibición:

- 18 La agarró de los cabellos y se la metió en la cama.
- ¿Qué haces, Tranquilo, por Dios, no sabes que soy tu hermana?
- Y qué que seas mi hermana, no haber nacido tan guapa.-

En el marco temporal de los nueve meses, propio del período de gestación, María enferma. Recibe la visita de los tres doctores más sabios de España. Tras realizar un reconocimiento diagnostican el embarazo:

- 22 A eso de los nueve meses María cayó en la cama.
Llamaron a los doctores, los tres más sabios de España.
26 Uno la tomaba el pulso, y el otro la recetaba,
el otro iba y la decía: - Esta niña está preñada.-

En el año 2008, J. M. Fraile Gil, A. Sánchez Barés y A. Vélez García recopilan en Cohicillos (ayuntamiento de Cartes) una versión de 52 hemistiquios interpretada por Remedios García Guerra (76 a). La versión parece entremezclar las diversas líneas argumentales del romance conectando la variabilidad del romance en las versiones cántabras, pero ofrece algunos aspectos novedosos. El grupo doméstico que presenta esta versión del romance evoca al romance *Delgadina* (a.a). Se encuentra formado por un grupo de procreación representado por la única figura de un varón perteneciente a las élites del grupo social musulmán y tres hijas que componen el grupo de descendencia, destacándose de entre todas ellas, a la más pequeña, Altamara:

- 2 Un rey tenía tres hijas, las tres más bellas que el sol,
la más pequeña de ellas Altamara se llamara.

Omitiéndose cualquier proceso de enamoramiento, se presenta la repentina enfermedad de un hijo varón:

- 6 El hermano cayó en cama de la noche a la mañana.

Se inicia un diálogo entre el progenitor y su hijo. Aludiendo a su vínculo le pregunta por su enfermedad e intenta complacerle ofreciéndole libertad para elegir algún remedio casero que le pudiera agradar. Éste elige un ave criado en casa, que ha de ser preparado y servido por Altamara, siempre que lo lleve sola, arbitrando las molestias que podrían sufrir sus posibles acompañantes:

- | | | |
|----|--|---|
| | - ¿Qué tienes, hijo querido? | ¿Qué tienes, hijo del alma? |
| 10 | ¿Qué tienes, hijo querido,
De las cosas que hay en casa | que te hace caer en cama?
¿cuál es la que más te agrada? |
| 14 | - Me agradaría un pollito
que me la suba Altamara, | de esos que vuelan por casa,
que me la guise Altamara, |
| 18 | que suba Altamara sola,
que, a veces, las compañías, | que no suba acompañada;
suelen salir molestadas.- |

En el contexto temporal del verano, Altamara accede al espacio superior en el que se encuentra su hermano haciéndose hincapié en la vestimenta, así como en los objetos necesarios para servir:

- | | | |
|----|---|--|
| 22 | Como era en tiempo verano,
en una mano el pollito, | Altamara sube en saya,
en otra una jarra de agua, |
| 26 | y en el hombro derecho, | llevaba colgá una toalla. |

Se inicia el diálogo entre ambos. Altamara le pregunta por su enfermedad y él declara sus intenciones sobre ella y la culpa de su enfermedad. Ella, invocando a Dios y argumentando el escaso valor que para él pudiera tener su propósito – metonímicamente sus ojos –, se niega a consentir en los propósitos de su hermano:

- | | | |
|----|---------------------------------|---------------------------|
| | - ¿Qué tienes, hermano mío, | qué te hace caer en cama? |
| 30 | - Los males que a mí me acuden, | tus ojos tienen la causa. |
| | - No lo quiera Dios del cielo, | ni la Virgen soberana; |
| 34 | mis ojos, hermano mío, | para ti no valen nada.- |

Seguidamente, se produce el abuso y, en esta ocasión, el repudio:

- | | | |
|----|---------------------------|-------------------------------|
| | Se abalanzó sobre ella | como una fiera malvada; |
| 38 | hizo de ella lo que quiso | y hasta escupirla en la cara. |
| | - Vete, Altamara, vete, | con las otras hermanas, |
| 42 | que no daba yo por ti, | ni el valor de una avellana.- |

El padre, conocedor de los hechos interviene y dialoga con Altamara. Intenta calmarla ofreciendo una solución a su problema. Sin embargo, ella reacciona renegando e insultando a su padre y evidenciando un autoconcepto negativo:

	Su padre la estaba viendo,	desde una de sus ventanas.
46	- No llores, hija querida,	no llores, hija del alma,
	que monja de he de meter	de la caridad humana.
50	- No son palabras de un padre,	son palabras de un canalla,
	que de tres hijas que tiene,	yo soy la más desgraciada.

Ese mismo año, en esta ocasión, sin la compañía de A. Vélez García, recopilan una versión de 38 hemistiquios en Requejo (ayuntamiento de Campoo de Enmedio) cantada por Ángeles Balbás Macho (82 a). El grupo doméstico no refiere, en esta parte del romance, ningún nombre propio, sino la referencia al rasgo más destacado del hijo, quien, a la edad de 15 años, se enamora de su hermana. El argumento de la prohibición le lleva a enfermar con una determinada sintomatología:

2	El rey moro tenía un hijo	más hermoso que la plata,
	y a eso de los quince años	se enamoró de su hermana;
6	y, como no pudo ser,	cayó malito en la cama,
	con un dolor de cabeza	y una calentura mala.

Uno de sus progenitores, entendemos que el padre, le ofrece libertad de elección para comer. El hijo decide que sea matada un ave de las que se crían en casa. Ésta deberá ser guisada y servida por Ana de Flor:

10	- ¿Qué tienes, hijo querido,	comieras de buena gana?
	- Máteme usted un ave	de las que vuelan por casa.
14	Ana de Flor me la guise,	Ana de Flor me la traiga.-

Ana de Flor accede al espacio superior subiendo por la escalera, al tiempo que parece no obedecer con una actitud positiva:

16	Subía por la escalera	echando rayos de fama.
----	-----------------------	------------------------

Pregunta al hermano por su estado y éste revela la causa de su enfermedad:

- 18 - ¿Qué tienes, hermano mío, que estás malito en la cama?
 - Tus amores, Ana Flor, me tienen malo en la cama.-

Inmediatamente se produce el violento abuso:

- 22 La cogió por la cintura y la echó sobre la cama,
 hizo lo que quiso de ella y lo que él deseaba,
 26 y en la boca, pa' que no hable, la ha metido una manzana.

La joven baja las escaleras. En esta ocasión, expresando su ira:

- 28 Bajaba por la escalera echando rayos de rabia.

El progenitor le pregunta el porqué de su actitud. Ella, maldiciendo a su hermano, revela lo sucedido. La respuesta que recibe de su padre es la represión. La solución que ofrece es el matrimonio entre ambos, a sabiendas de la prohibición legal:

- 30 - ¿Qué tienes, hija querida, que tan enfadada bajas?
 - ¡El maldito de mi hermano una maldición le caiga!
 34 Me ha quitado de ser monja y también de ser honrada.
 - No digas eso, hija mía, no digas esas palabras,
 38 te casarás con tu hermano (y) aunque la ley no lo manda.-

Finalmente, aunque no se indique el año de recopilación, se publica una versión de Cicero (ayuntamiento de Bárcena de Cicero) interpretada por Eloísa, siendo su colector Jesús García Preciado. La versión es de 16 hemistiquios. El inicio de la versión evoca al romance *Delgadina* (a.a). Un rey tiene tres hijas, destacándose la más pequeña, Altamara. La intérprete narra la enfermedad de un hijo:

- 2 Tres hijas tenía el rey y las tres como la plata,
 y la más cherrequetina Altamara se llamaba.
 6 *Y también tiene un hijo que estaba enfermo.*

Uno de los progenitores dialoga con su hijo. Le interpela expresando un gran vínculo mediante la metáfora. Él explica los síntomas:

- 10 - ¿Qué tienes, hijo mío, qué tienes, hijo del alma?
 - Tengo un dolor de cabeza y una calentura brava.

La hermana sube a visitar a su hermano. Le pregunta por su estado de salud y él explica los síntomas:

- 14 *Entonces sube la hermana a ver al hermano que estaba en la cama y dice:*
 - ¿Qué tienes, hermano mío, qué tienes, prenda del alma?
 - Tengo un dolor de cabeza y una calentura brava.-

Inmediatamente se produce el abuso:

- 18 La cogió por la cintura y se la metió en la cama;
 hizo de ella lo que quiso y hasta la escupió en la cara.

El romance concluye con el suicidio de la joven mediante una espada:

- 20 *Y termina que ella se clava una espada.*

En el año 1996, y formando parte de la publicación dedicada al ‘Cancionero popular de Liébana’, Pedro Álvarez y Eneida Bustamante publican, en su segundo volumen, una versión de Liébana cantada que, al compás de la música, repite cada uno de sus 20 hemistiquios. Se presenta el grupo de procreación centrado en la figura masculina del ámbito de las élites del grupo musulmán, y su hijo, Tranquilo. Éste se enamora de su hermana en un momento temporal indeterminado mientras se encuentran realizando el rito de comensalidad:

- 2 El rey moro tiene un hijo que Tranquilo se llamaba,
 y un día, estando en la mesa, se enamoró de su hermana.

En esta versión, Tranquilo advierte a la madre que se encuentra enfermo y, que por tanto, se va a la cama. En su maternal protección ofrece un plato específico y especial para su cena. El requisito planteado por Tranquilo es que se lo sirva su hermana:

- 6 - Madre, estoy muy malito madre, me voy a la cama
 - ¿Qué te damos de cenar y un pinchoncito ensalada?
 10 - Y ese pichoncito, madre, que me lo suba mi hermana.-

La joven accede al piso superior por unas escaleras y sufre un desmayo. En este punto Tranquilo la lleva a su cama:

14	Y al subir las escaleras Y Tranquilo se levanta	ella cayó desmayada. y la subió para su cama.
----	--	--

La joven intenta frenar el abuso de Tranquilo advirtiéndole de su condición de hermanos. Aviso que es ignorado por el joven, que refiere el peso de su belleza:

18	- Ay, Tranquilo, no hagas eso, - Si eres hermana, que seas,	mira que yo soy tu hermana. no haber nacido tan guapa.-
----	--	--

En este punto, se indica el final del romance:

20	Y aquí termina la historia,	de Tranquilo y de su hermana.
----	-----------------------------	-------------------------------

En el año 2000, Antonio Gamaza Vázquez publica una versión de Caloca (ay. Pesaguero) cantada por Ángeles Vejo Gutiérrez (74 a), y recogida en el Centro Cultural Madrazo de Santander. La versión será recopilada por J. M. Fraile Gil, Dolores Caloca Puente y Marcos León Fernández, y publicada en el año 2009. Esta versión evoca en su incipit inicial un grupo de procreación que se vincula a la figura masculina de las élites del grupo social musulmán y sus dos hijos. En esta ocasión, la referencia al varón se realiza a partir de su título, príncipe de España, y la hermana se llama Altamara. Los hemistiquios parecen establecer una edad inferior para la joven. Si bien a pesar de estar presentados en un estado de igualdad, los términos de parentesco para referirse a ambos establecen una clara diferencia:

2	El rey moro tenía un hijo Y se había enamorado	que era Príncipe de España de su hermanita Altamara.
---	---	---

El asunto se revela en el inicio. Un intenso enamoramiento provoca la enfermedad del joven, que le ha llevado a guardar cama:

6	De tanto amor que la tuvo,	cayó malito en la cama.
---	----------------------------	-------------------------

Con una periodicidad de dos días semanales recibe la visita de su padre. La preocupación invita a preguntarle por la enfermedad. Éste le explica los síntomas. La preocupación del padre es notoria y abre la posibilidad de dar curación al mal de su hijo. El remedio es concretado por el joven que refiere alimentos relacionados con aves, siempre que su preparación y servicio sea realizado por Altamara, y sin compañía:

- | | | |
|----|-----------------------------|-------------------------------|
| 10 | - Dime, ¿qué te pasa, hijo, | qué enfermedad te acompaña? |
| | - Dolor de cabeza, padre, | y una calentura ingrata. |
| 14 | - ¿Qué te daría, hijo mío, | que a ti ese mal te aliviara? |
| | - El ala de un palomino, | la pechuga de una pava. |
| 18 | Altamara me lo guise, | Altamara me lo traiga, |
| | Altamara venga sola, | que no venga acompañada.- |

Nos parece entender que Altamara ha obedecido y se encuentra en los aposentos del hermano, momento en el que se produce el violento episodio:

- | | | |
|----|---------------------------|----------------------------|
| 22 | La cogió por las muñecas, | la tiró encima la cama, |
| | la puso un puñal al pecho | porque palabra no hablara. |

La reacción de Altamara es la huida. En este punto dialoga con su padre. Éste, aparente conocedor de los hechos, consuela a su hija restándole importancia a lo sucedido y organizando el destino del grupo de descendencia:

- | | | |
|----|-----------------------------|----------------------------|
| 26 | Dando gritos de dolor, | huía desesperada. |
| | Su padre, que así la vio, | le decía estas palabras: |
| 30 | - No llores ni tengas pena, | hija, no llores por nada, |
| | que si traes un varón | será Príncipe de España, |
| 34 | y si traes una hembra, | monja será en Santa Clara. |

En su reacción, Altamara no acepta la solución dada por su padre llegando al reproche y al suicidio:

- | | | |
|----|-------------------------------|---------------------------|
| 38 | - ¡Vaya palabras de un padre, | para una hija humillada!- |
| | Y con el mismo puñal | la vida allí se quitaba. |

Durante mi trabajo de campo, sólo pude recopilar dos versiones fragmentarias de este romance. La primera, en el año 2001, es de Villar (ayuntamiento de la Hermandad de Campoo de Suso), que, siendo cantada por

Elena Llorente San Millán (80 a), repite cada uno de sus 12 hemistiquios. Sitúa el mismo grupo de procreación y descendencia:

- | | | |
|---|---|--|
| 2 | El rey moro tenía un hijo,
Un día estando cenando, | que Tranquilo se llamaba.
se enamoró de su hermana. |
|---|---|--|

Tranquilo se enamora de su hermana en el contexto del ritual de comensalidad. La enfermedad le lleva a estar en cama a causa del peso del argumento de la prohibición per se, que hemos podido ver en otras versiones cántabras:

- | | | |
|---|--------------------------|-------------------------|
| 6 | Viendo que no podía ser, | cayó malito en la cama. |
|---|--------------------------|-------------------------|

La segunda, también fragmentaria, la recopilé en el año 2003 en Cuevas (ayuntamiento de Pesaguero), cantada por Concepción Sánchez Benito (79 a). La informante encontró dificultades para recordar esta versión, que aseguraba era de Tamar. La reproducimos:

- | | | |
|----|--|---|
| 2 |
Madre, malito está el rey,
con un dolor de cabeza, |
malo que no se levanta,
en una enfermedad muy larga. |
| 6 | Médicos y cirujanos,
.....
¿Qué le parece a mi tía?
..... | todos entran en su casa,
.....mañana.
Esta enfermedad larga,
que disfrutes de tu alma. |
| 10 |
no lo siento por mis hijas
lo siento por mi |
esas están bien casadas,
..... |

3. Aspectos culturales del romance *Tamar*

3.1. La familia de orientación patriarcal

En términos generales, las versiones cántabras de este romance presentan en su íncipit inicial una familia de orientación patrilineal con ausencia de la madre social, pero fundamentada en el vínculo conyugal. Si bien todas ellas son coincidentes en presentar a la figura paterna como el miembro referente del ámbito social de la élite, “el rey”, el conjunto de las versiones discrepa en torno a la procedencia sociocultural, diferenciándose versiones que vinculan este personaje al ámbito musulmán de otras que lo sitúan en otros entornos. En cuanto a los primeros textos recopilados en Cantabria, haremos notar, en primer lugar, las versiones de Gajano y Torrelavega, que presentan al rey y, a su hijo, con el título de “príncipe de España”:

2 Un rey tenía un hijito que era príncipe de España,
 (versión de Gajano)

Esta misma combinación la encontramos en versiones próximas al territorio cántabro como Palencia⁸¹⁹ o Burgos⁸²⁰.

Otro grupo de versiones, como las de Aradillos, Salceda y Polientes, otorgan un nombre propio al hijo del rey. Se trata de don Flores, protagonista de otros romances de la tradición cántabra, que constituyen ejemplos propios del territorio:

2 Un hijo tenía el rey que don Flores se llamaba
 (versión de Aradillos)

No obstante, la pauta general observada en las versiones cántabras es la presentación de un padre perteneciente a las élites del exogrupo musulmán, “rey moro”, y de su descendiente varón. La ambientación en el ámbito musulmán se explica como aquel en el que el grupo cristiano podría entender que se produjeran

⁸¹⁹ Las versiones de Astudillo, de Palencia, de Villarmentero de Campos, recopiladas por Narciso Alonso Cortés.

⁸²⁰ La versión de Villamedianilla recopilada por Narciso Alonso Cortés; la versión de Burgos recopilada por Torner en 1931.

“semejantes desmanes”⁸²¹ o “acciones condenadas por la moral cristiana”⁸²². De ahí un carácter endoculturador cristiano del romance.

Para referirse al hijo se emplean tres fórmulas. La más habitual es el empleo del nombre propio. Aunque existen casos aislados como el de “Francisco” en la versión de Enterrías o “Jacinto” en la versión de Vejo, generalmente, aparece bajo el nombre de “Tranquilo”. Así se encuentra en el 85% de las versiones cántabras⁸²³ y en diversas versiones peninsulares⁸²⁴ - “desde los Pirineos a Canarias”⁸²⁵- y extrapeninsulares⁸²⁶. El nombre de Tranquilo conecta con el romance *Blancaflor y Filomena*⁸²⁷. Deriva del protagonista que da nombre al “prototípico violador en todo el romancero hispánico: el violador Tarquino del romance de “Tarquino y Lucrecia”⁸²⁸.

Otra fórmula de parentesco es la que combina el estatus del padre, “rey moro”, con el título del vástago, “Príncipe de España”. El único caso localizado en Cantabria se corresponde con la versión de Caloca:

2	El rey moro tenía un hijo (versión de Caloca)	que era Príncipe de España
---	--	----------------------------

⁸²¹ Fraile Gil, 1993, p. 32.

⁸²² Bazalo Miguel, et al., 2005, pp. 1226.

⁸²³ Se trata de las versiones de La Vega, Salceda, Valdeprado, San Mamés, Lomeña-Basieda, Fontecha, Santander, Bejes, Liébana, Villar, Espinama, Las Ilces, Pido, Espinama y Lantueno.

⁸²⁴ En la provincia de Navarra, una: versión de Yesa recopilada por A. Galmés en 1947. Procedente de Soria, una: la versión de Vinuesa recopilada en La Vega de Liébana, Cantabria por AIER en 1977. En la provincia de Burgos, dos: la versión de Belorado recopilada por Miss Bárbara Aitken en 1928; la versión de San Esteban de Gormaz recopilada por D. Catalán en 1947. En la provincia de León, once: la versión de Prioro, la versión de Trascastro, la versión de Folledo, la versión de Noceda, la versión de Pío recopilada por A. Galmés y D. Catalán en 1946; tres versiones de San Martín de Valdetuéjar, una versión en Noceda, en Candín, en Escaro, recopiladas en 1977 en AIER. En la provincia de Asturias, una: la versión de Tolibía recopilada por D. Catalán y A. Galmés en 1946. En la provincia de Palencia, tres: las versiones de Dehesa de Montejo, de Herrerueta de Castillería, y en Villanueva de Abajo una versión de Yurre, Vizcaya, recopiladas por AIER en 1977. En la provincia de La Coruña, la versión de Alvedro recopilada por Ramón Cabanillas en 1951. En Lugo, la versión de Vilalla recopilada por Aníbal Otero en 1931. En la provincia de Segovia, la versión de Madrona recopilada en 1931 (firma del manuscrito por Torner). En la provincia de Ávila, tres: la versión de Fresnedilla recopilada por Martínez Torner en 1929, las dos versiones de Peguerinos recopilada por D. Catalán en 1947. En la provincia de Albacete, dos: las versiones de Alcaráz y El Bonillo recopilada por D. Catalán y A. Galmés en 1947.

⁸²⁵ Alvar, 1958.

⁸²⁶ En Gran Canaria la versión de Agüimes recopilada por Francisco Tarajano.

⁸²⁷ Esta misma observación realiza Bazán Bonfil, 2003, p. 198.

⁸²⁸ Alvar, 1958. También: Bazalo Miguel et al, 2005, pp. 1226.

Finalmente, la variabilidad se refleja en la combinación que presenta la figura del padre “rey moro” y la de un hijo al que le acompaña una descripción física de su belleza mediante el empleo de la comparación. Así, las versiones de Requejo y Lloreda, comparan su belleza con el simbólico metal de la plata, mientras que la versión de Roiz, lo hace con la orogénesis costera de la playa, quizá por la proximidad geoespacial del lugar de recolección, por su carácter de liminidad espacial o por el reflejo metálico de sus aguas. A pesar de los escasos ejemplos en la tradición cántabra, la hipérbole “más hermoso que la plata” se encuentra en diversas versiones peninsulares⁸²⁹:

2	El rey moro tenía un hijo (versión de Requejo)	más hermoso que la plata,
2	El rey moro tenía un hijo, (versión de Lloreda)	de guapo más que la plata,
2	El rey moro tenía un hijo (versión de Roiz)	más hermoso que las playas

Los metales preciosos, oro y plata, se convierten en un *locus* común en el Romancero dotado de simbolismo. Estos metales no sólo conciernen al motivo poético que refuerza una determinada situación o estatus del grupo⁸³⁰, sino que refieren la situación inmaterial o espiritual del individuo. Para los pueblos bárbaros, el oro y la plata poseen un poder sagrado y mágico⁸³¹. La alquimia⁸³², que trató de conseguir plata a partir de la combinación del mercurio solidificado, pretende la obtención de ‘un medicamento universal’⁸³³. La plata simboliza la luna,

⁸²⁹ En la provincia de Palencia, la versión de Brañosera copiada por P. Sánchez Sevilla en 1924. En la provincia de Valladolid, la versión de San Rafael recopilada en 1953. En la provincia de Salamanca, la versión de Villarino de Aires recopilada por Torner en 1929; la versión de Béjar recopilada por P. Sánchez Sevilla en 1924. En Zamora la versión de Fresno de Sayago recopilada por M. Robles, la versión de Losacio del Alba recopilada por D. Catalán y A. Galmés en 1948. En la provincia de Toledo, la versión de Yébenes recopilada por D. Catalán y A. Galmés en 1947; la versión de Navahermosa recopilada por Torner en 1930. En Cáceres, las versiones de Madroñera, de Aliseda recopiladas por Bal y Gay en 1931, de Arroyo de la Luz, recopilada en Palencia por AIER en 1977.

⁸³⁰ Guriévich, 1990, p. 244.

⁸³¹ Ibídem, p. 248.

⁸³² Para un estudio histórico de la influencia de la alquimia en la Edad Moderna. Vid. López Pérez, 2002, pp. 211-230.

⁸³³ Cifuentes Comamala, Lluís, “La alquimia” [actualizado: 24/02/15: <http://barcelonacultura.bcn.cat/es/la-alquimia>].

vinculándose al valor de intercambio de las monedas⁸³⁴. Se identifica con el espejo y se vincula a la materia pasiva, incolora y virginal, por lo que se ha asociado a la “fuerza generatriz”⁸³⁵, a la mujer; de ahí la alegoría que vincula ambos metales con las “bodas alquímicas”.⁸³⁶ Ahora bien, ¿por qué se asocia al varón un símbolo propio de la mujer?

Existe un grupo de versiones que reseñamos como ejemplos de variabilidad en Cantabria. Las hemos clasificado en tres grupos según la familia de orientación. Las versiones de Cohicillos y Cicero presentan una familia de orientación con ausencia de la madre social pero conformada por un grupo de descendencia compuesta por tres hermanas, siendo la protagonista del romance el miembro menor en un orden jerárquico fundamentado en la edad. De este modo, la versión de Cohicillos dice:

2	Un rey tenía tres hijas, la más pequeña de ellas (versión de Cohicillos)	las tres más bellas que el sol, Altamara se llamara.
---	--	---

Y la versión de Cicero:

2	Tres hijas tenía el rey y la más cherrequetina (versión de Cicero)	y las tres como la plata, Altamara se llamaba.
---	--	---

Esta semejanza con los primeros hemistiquios del romance *Delgadina* (a.a) podría ser consecuencia de la contaminación, que encontramos en otras manifestaciones peninsulares de este romance⁸³⁷. En estas versiones cántabras el

⁸³⁴Vid. Burckhardt, 1995, p. 4, y 35.

⁸³⁵ Ibídem., p. 37, 46

⁸³⁶ “En el grabado que abre *Las doce claves de la filosofía*, atribuido a Basilio Valentín, el hombre y la mujer, representados como rey y reina, aluden de manera alegórica a los dos metales nobles, el oro y la plata, respectivamente. En otras ocasiones, el hombre y la mujer se utilizan de manera simbólica para expresar principios activos a los que se atribuye carácter femenino y masculino, asociados respectivamente a determinadas sustancias, cuyas “bodas alquímicas”, es decir, su conjunción durante una etapa determinada de las operaciones de laboratorio, también aparece con frecuencia en los textos.” En Pérez Pariente, Joaquín y Pascual Valderrama, Ignacio M., 2013, pp. 34-54.

⁸³⁷ En la provincia de Zamora: la versión de Ferrezuela de Tábara recopilada por Manrique de Lara en 1916; una versión de Zamora recopilada por D. Catalán y A. Galmés en 1947; En Salamanca, la versión de El Payo, recopilada en 1910. En Segovia, la versión de Carbonero el Mayor, recopilada por Agapito Mazaruela antes de 1933. En León, la versión de Ribota recopilada por A. Galmés y D. Catalán en 1946. Una versión de Lousa en Portugal (AMP).

nombre de la protagonista es Altamara. Esta misma onomástica se encuentra en versiones peninsulares de este romance⁸³⁸. A saber: Albacete⁸³⁹, Asturias⁸⁴⁰, Burgos⁸⁴¹, Ciudad Real⁸⁴², Galicia⁸⁴³, León⁸⁴⁴, Palencia⁸⁴⁵, Salamanca⁸⁴⁶, Segovia⁸⁴⁷, Valladolid⁸⁴⁸, Zamora⁸⁴⁹ y Zaragoza⁸⁵⁰. Ahora bien, el análisis de la distribución espacio temporal permite observar que la frecuencia del empleo del nombre Altamara es mayor en el norte peninsular, donde se encuentran las más antiguas recopilaciones, siendo el foco más importante el representado por León y Zamora. La frecuencia de aparición decrece en territorios circundantes al tiempo que los

⁸³⁸ Aunque algunas de ellas han sido objeto de publicación, me refiero a las que se custodian en el AMP.

⁸³⁹ En la provincia de Albacete, cuatro versiones: la versión de La Roda recopilada por Martínez Torner; las versiones de Villa Robledo, Alcaráz y La Roda recogida por D. Catalán y A. Gamés en 1947.

⁸⁴⁰ En la provincia de Asturias, seis versiones: la versión de La Concepción, recopilada por Vela; Corredonia, recopilada por Martínez Torner en 1929; Tudela de Veguín, recopilada en 1916; Pola de Lamedo, recopilada por Anselmo de Llano Bou; Llanes recopilada por Clemente Hernán do Balmori en 1924; una versión de Mieres.

⁸⁴¹ En la provincia de Burgos la versión del Brugos, la de Fenar recopilada en León; las versiones de Proa de Duero, Burgos y de Santa Inés de los Montes Politanos, todas recopiladas por Manrique de Lara en 1918; la versión de Burgos recopilada por Martínez Torner en 1913.

⁸⁴² En la provincia de Ciudad Real, dos versiones: las versiones de Infantes, y de Valdepeñas recopiladas por D. Catalán y A. Galmés en 1947.

⁸⁴³ En Galicia se encuentra la versión de Nogueira de Muñiz (Lugo) recopilada por Aníbal Otero en 1931.

⁸⁴⁴ En la provincia de León, un total de veinte versiones: dos versiones de Casares, Nocedo de Gordón, Llombera, Peredilla, Villanueva; la versión de Villala recopilada en el año 1906 por Francisco Salado; la versión de Sejos, recopilada por Manrique de Lara en 1916; la versión de Boñar recopilada por Martínez Torner en 1910, así como las recopiladas por él mismo en 1916 en La Seca, Láncara, La Seca de Alba y San Miguel; las dos versiones de Oseja, las versiones de Huergas de Gordón y Soto de Sajambre recopiladas por J. Faustino Cereceda en 1923; la versión de Ribota recopilada por D. Catalán en 1946; las versiones Prioro, Noceda recopilada en la encuesta AIER de 1977.

⁸⁴⁵ En la provincia de Palencia, seis versiones: las versiones de Palencia, Villamartín de Campos y dos versiones de Astudillo todas ellas recopiladas por Narciso Alonso Cortés en 1918; la versión del ayuntamiento de Brañosera recopilada en 1910 por Martínez Torner; de este mismo municipio una versión que Manrique de Lara recopila en Sevilla en el año 1916.

⁸⁴⁶ En la provincia de Salamanca, dos versiones: una versión de Ciudad Rodrigo, recopilada en 1916 por Manrique de Lara; y otra de El Payo, recopilada en 1910.

⁸⁴⁷ En la provincia de Segovia, dos versiones: la versión de Carbonero el Mayor recopilada por Agapito Mazaruela antes de 1933; la versión de Cantalejo enviada por un alumno de Agustín Blázquez Fraile y enviada a R. Menéndez Pidal en 1907.

⁸⁴⁸ En Valladolid, tres versiones: la versión de Tudela de Duero recopilada por Farias; la versión de Castrillo de Duero recogida por Martínez Torner en 1913; la versión de Santoveña de Pisuerga recopilada por A. Galmés y D. Catalán en 1946

⁸⁴⁹ En la provincia de Zamora, diez versiones: la versión de Villalpando recopilada en 1905, la versión de Torregamones, recopilada en 1931 por Martínez Torner; Villar de los Priors recopilada por Poncet en La Habana en 1912; las versiones de Zamora, Nuez y Riomasas recopilada por D. Catalán en 1947, 1948 y 1977 respectivamente; Flores recopilada por Torner en 1931; Ferreras de Arriba y la versión de Videmala de la colección de A. de Castro; la versión de Nermiende recopilada en el año 1934 por Aníbal Otero.

⁸⁵⁰ En la provincia de Zaragoza, dos versiones: la versión recopilada en Zaragoza por Martínez Torner en 1930; la versión de Inogés recopilada por Pedro Marín en 1950.

textos presentan una recopilación más cercana en el tiempo. El hecho de que las versiones cántabras que ejemplifican esta casuística hayan sido recopiladas entre 2008 y 2009 nos hace pensar en una influencia posterior en las mismas.

No obstante, queremos reseñar la existencia de textos en otros puntos de la península que presentan un grupo de germanos varones, reforzando el sentido de la patrilinealidad. El protagonista masculino es el miembro inferior en la escala jerárquica, omitiéndose, en esta parte inicial, la presencia de la hermana en el grupo familiar. La mayor parte de estas versiones se localizan en el área septentrional del Macizo Galaico Leonés⁸⁵¹. En el texto bíblico, el rey David tiene tres hijos, Absalón, Tamar y Ammón. Tamar y Ammón son hermanastros⁸⁵², hermanos de padre, siendo el primogénito, Amón⁸⁵³.

Finalmente, destacamos la versión de Cuevas que, al tratarse de una versión fragmentaria omite la secuencia de presentación, así como las versiones de La Puente del Valle y Los Corrales de Buelna. En ellas, no se presenta una familia de procreación, si bien, presenta a uno de los personajes protagonistas, ya sea el hermano o la hermana, en la acción ritual del paseo. A pesar de la aparente semejanza, ambas versiones evidencian una diferente concepción cultural subyacente. Así, en la versión de La Puente del Valle, se presenta al personaje masculino con el nombre “Conde Niño”, empleado como contaminación con el romance del *Conde Niño*, ubicando la escena en un ámbito geográfico vinculado al exogrupo musulmán:

- 2 Se paseaba el Conde Niño, por los campos de Granada.
 (versión de La Puente del Valle)

La versión de Los Corrales, presenta a Ultramar, la protagonista femenina, en el rito del paseo propio del cortejo:

⁸⁵¹ Se trata de las versiones de Orense: una versión recopilada por Armando Cotarelo en la Colección de Alejo Hernández (1924-1925); las versiones de Espino y Palleirós recopiladas por Alfonso Hervella. En Zamora, las versiones de Lober y de Flores recopiladas por Martínez Torner en 1931; la versión recopilada por A. Castro en Ferreras de Arriba; la versión de Nermiende, recopilada por Aníbal Otero en 1934; la versión de Nuez, recopilada por D. Catalán y A. Galmés en 1948. De Palencia, una versión recopilada en Vizcaya en AIER en el año 1977. En Portugal, la versión de Braganza recopilada por Leite de Vasconcellos; la versión de Rebordainhos recopilada por Manuel Alvar.

⁸⁵² Olmo Lete, 2009, p. 179.

⁸⁵³ Vid. Díaz Viana, 1981, pp. 3-7.

El ritual del cortejo (en humanos, seducción) tendría como fin la selección de la pareja más apta, aunque, por su puesto, en el ser humano los criterios de aptitud y elección no son sólo, ni siquiera principalmente, biológicos⁸⁵⁴

Si bien, el nombre de Ultramarra no es habitual en las versiones cántabras⁸⁵⁵, parece referir distancia. Observamos una relación entre el nombre de la protagonista y el espacio que recorre, “sala Ultramarina”⁸⁵⁶ que pudiera ser la génesis en la modificación del nombre. Este preámbulo se encuentra en otras versiones peninsulares de este romance⁸⁵⁷, considerado un rasgo innovador propio del área asturiano-castellana⁸⁵⁸:

- | | | |
|---|---|---|
| 2 | Se paseaba Ultramarra
derechita como un pino,
(versión de Los Corrales) | por la sala Ultramarina;
relumbra como una espada. |
|---|---|---|

La versión continúa circunscribiendo a la protagonista en el espacio geográfico de Granada, donde miembros de las élites propias del ámbito cristiano castellano del estamento privilegiado, duques, condes y caballeros, la solicitan en matrimonio. Similar situación de petitorio y de ventaja matrimonial se encuentra en versiones espacialmente próximas⁸⁵⁹:

- | | | |
|---|--|------------------------|
| 6 | La piden duques y condes,
(versión de Los Corrales) | caballeros de Granada; |
|---|--|------------------------|

⁸⁵⁴ Yela García, 2002, p. 48.

⁸⁵⁵ Junto a esta versión cántabra una versión de Segovia refiere el mismo nombre, la versión de Nava de la Asunción recopilada por Rafael Farias y Velasco entre 1901 y 1904.

⁸⁵⁶ En Guadalajara, una versión de Sigüenza de la Colección de Juan Vicens, en 1924. En Segovia, la versión de Nava de la Asunción recopilada por Rafael Farias y Velasco entre 1901 y 1904; la versión de Valverde del Majano recopilada por Agapito Mazaruela, entre 1915 y 1925.

⁸⁵⁷ Se localiza en Segovia una versión de Nava de la Asunción, recopilada por Rafael Farias y Velasco entre 1901 y 1904; una versión en Valverde del Majano recopilada por Agapito Mazaruela entre 1915 y 1925. En Guadalajara, una versión procedente de Sigüenza en la Colección Juan Vicens en 1924.

⁸⁵⁸ Alvar, 1958.

⁸⁵⁹ En Asturias, la versión de Llanes, en Asturias, recopilada por Clemente Hernández Balmori en 1924; la versión de Mieres (AMP). En Palencia, la versión palentina recopilada por Manrique de Lara en 1918; una versión de Brañosera recopilada por Torner en 1910. En Burgos, las versiones de Santa Inés de los Montes Politanos, Proa de Duero y de Burgos recopiladas por Manrique de Lara en 1918. En León, la versión de Peredilla, la versión de Villala recopilada por Francisco Salado en 1909; la versión de Oseja recopilada por J. Faustino Cereceda en 1909 y las versiones de Huergas de Gordón, Oseja, y Soto de Sajambre recopiladas por el mismo colector en 1923. En Valladolid, la versión de Tudela de Duera recopilada por Farias; la versión de Castrillo de Duero recopilada por Torner en 1931; la versión de Santoveña de Pisuerga recopilada por A. Gamés y D. Catalán en 1946. La versión de Villalpando en Zamora recopilada en 1905 por F. Salado. En Albacete, las versiones de La Roda, una recopilada por Torner y otra recopilada por D. Catalán y A. Galmés en 1947.

3.2. Enamoramiento o separación ritual de los iniciados

Las versiones cántabras del romance *Tamar* (a.a) refieren, a continuación, el proceso de enamoramiento por el que el hijo del rey se enamora de su hermana. Las versiones difieren en los detalles atribuidos a los personajes y a la diferencia de situaciones. En primer lugar, debemos hacer constar que es en esta secuencia en la que un grupo de versiones cántabras presentan al miembro femenino del grupo de descendencia que conforma la unidad doméstica. Generalmente, se menciona el nombre propio de la protagonista, que según la tradición ha permitido dar nombre a este romance. Sin embargo, en el caso de las versiones de Cantabria es interesante realizar las siguientes consideraciones. Únicamente, el 21% de las versiones refiere el nombre de la protagonista femenina, sobre la que nos referimos más arriba. De entre ellas, solo la versión de Gajano refiere el nombre de Tamar:

- | | | |
|---|---|--|
| 2 | Un rey tenía un hijito
se enamoró de Tamar,
(versión de Gajano) | que era príncipe de España,
de Tamar su propia hermana. |
|---|---|--|

En Lantueno se emplea el nombre de María y en Requejo el de Ana de Flor. Los textos de Torrelavega, Aradillos, Salceda, Polientes y La Puente del Valle, que se encuentran entre los primeros recolectados, refieren el nombre de Altamar, y Altamara en la versión de Caloca. Según Alvar, este empleo es propio de la región castellano-leonesa, desde donde se difundiría hacia el valle del Ebro⁸⁶⁰. Estas versiones, además de indicar el nombre de la fémina refuerzan el vínculo existente entre los protagonistas bajo el epíteto de la expresión “su propia hermana”.

Otro grupo de textos, tras expresar el vínculo entre ambos, inciden en las circunstancias en las que se produce el enamoramiento. En primer lugar, los textos de Roiz, Lloreda, Santander y Requejo, indican la edad que tiene el hermano cuando se enamora:

⁸⁶⁰ Alvar, 1958.

y, a la edad de quince años, se enamoró de su hermana,
(versión de Roiz)

que a la edad de quince años se enamoró de su hermana,
(versión de Lloreda)

apenas tenía quince años se enamoró de su hermana.
(versión de Santander)

y a eso de los quince años se enamoró de su hermana;
(versión de Requejo)

3.2.1. La edad social

Culturalmente, los “quince años”⁸⁶¹ aluden al rito de paso de la adolescencia⁸⁶², fase de construcción de la identidad social del adulto⁸⁶³. La referencia a esta edad se encuentra en otras versiones del territorio peninsular⁸⁶⁴. Culturalmente, es un fenómeno estudiado por la antropología en torno a la ejecución de un ceremonial específico⁸⁶⁵. Alvar se refiere a él conectándolo al romance *La infanticida*⁸⁶⁶. En Roma, este paso estaba marcado por la “curatela” que establece el final de la “tutela” del impúber, conformándose en una institución de guarda que ejercía la defensa judicial⁸⁶⁷. Este prohijamiento se constata en la Edad Moderna⁸⁶⁸. En ritos iniciáticos australianos, tal y como relata M. Eliade⁸⁶⁹, el iniciado se separa de la figura materna. La custodia se entrega a sus padrinos, llamándose a los dioses, padres. ¿Es la figura paterna del romance la de un

⁸⁶¹ Se inicia una fase de “duelo” y de separación grupal para la definición individual identitaria. Las relaciones de parejas en este período “impide la maduración colectiva”. Para un estudio en profundidad vid. Aguirre Baztán. (ed.), 1994, pp. 31-32.

⁸⁶² Las referencias bibliográficas manejadas señalan la fiesta de los quince años como un rito de paso fundamentalmente femenino. Vid. (o véase) Ruiz Martín del Campo, 2001, pp. 189-222. Favier, 2011, pp. 53-66. Cavagnoud, 2011, pp. 95-106. También, Gutiérrez Domínguez, 2003, pp. 1-12.

⁸⁶³ Sobre una interpretación sociológica psicológica Vid. Uribe Aramburo, 2011, pp. 192-209.

⁸⁶⁴ En Lugo, la versión de Baralla (1928). En León, la versión de Candín (1977). En Palencia, la versión de Brañosera (1924). En Valladolid, la versión de San Rafael (1953), de Bamba (1946). En Toledo, las versiones de Navahermosa (1930), Yénebes, la de Real de San Vicente, la de Mora (1947). En Zamora, las dos versiones de Losacio del Alba (1948), la versión de Trabazos (1948), la versión de Ferno de Sáyo. En Ávila la versión de Aliseda de Tormes (1934). En Salamanca la versión de Villarino de Aires (1929), de Béjar (1924). En Cáceres, la versión de Aliseda, de Madroñera (1931), de Arroyo de la Luz (1977).

⁸⁶⁵ Para profundizar en un estudio comparado de las ceremonias en torno a la adolescencia Vid. Bueno, Gustavo, 1998, pp. 23-56.

⁸⁶⁶ Alvar, 1958.

⁸⁶⁷ Parra Lucán, 2011, pp. 343-398.

⁸⁶⁸ Marchant Rivera, 2011,

⁸⁶⁹ Eliade, 2001, p. 49, 54.

curador? Creemos que así es, que el personaje del padre pudiera tratarse de la figura de un curador.

Las versiones de La Vega, Salceda y Lomeña-Basieda, sitúan el enamoramiento en la acción ritual del paseo⁸⁷⁰, bajo la fórmula, “una tarde de paseo”. Es la posible referencia simbólica al espacio de transición propio de un rito de paso:

	Una tarde en el paseo (versión de La Vega)	se enamoró de su hermana,
	y estando un día de paseo (versión de Salceda)	se enamoró de su hermana.
6	estando un día de paseo Como era en tiempo de verano (versión de Lomeña-Basieda)	se enamoró de su hermana. la nena se puso falda.

La versión de Lomeña-Basieda añade el detalle de la descripción del atuendo o disfraz de la joven. Es un elemento fundamental en los ritos de paso de inversión, como el Carnaval, y como símbolo identitario judío⁸⁷¹, que, en este romance podríamos contextualizar como elemento ritual del paso a la edad adulta. No debemos olvidar que otras ramas de la tradición hacen referencia, en esta secuencia, a las joyas que porta Tamar. Éstas son símbolo de pedida y estatus en numerosas culturas. Así, un supuesto matrimonio ventajoso de Tamar podría tener consecuencias en la sucesión y herencia. De ahí que quizá el concepto de enamoramiento no deba ser tal y como nosotros lo entendemos en la actualidad. Allí donde el matrimonio se efectúa por dinero, no hay amor.

3.2.2. Rito de comensalidad.

Las restantes versiones evocan una escena que encontramos en otros textos romancísticos como el de *Delgadina* (a.a)⁸⁷², y que contextualizan el enamoramiento en torno al rito de comensalidad, concretándose en tres fórmulas. La primera de ellas, expresa una referencia genérica, “estando a la mesa”, que

⁸⁷⁰ En otro lugar se hace referencia a esta expresión ritual pública de exhibición que se corresponde con una fase liminal del rito previa a la fase de agregación.

⁸⁷¹ Luján Sánchez, 2013, pp. 103-117.

⁸⁷² Esta relación también reseñada en Mendoza Díaz-Maroto, 1980, pp. 117-148.

encontramos en dos versiones de Liébana y Valdeprado en Cantabria, y en distantes puntos peninsulares⁸⁷³:

- | | | |
|---|--|--|
| 2 | El rey moro tiene un hijo
y un día, estando en la mesa,
(versión de Liébana) | que Tranquilo se llamaba,
se enamoró de su hermana. |
|---|--|--|

En la versión de Valdeprado añade un detalle a la escena que revela una comunicación no verbal:

- | | | |
|---|---|-----------------------|
| 6 | Y un día, estando a la mesa,
(versión de Valdeprado) | con el pie la picaba. |
|---|---|-----------------------|

La fórmula más empleada, como en otros puntos peninsulares⁸⁷⁴, es la de “estando comiendo”, que encontramos en las versiones de San Mamés, Fontecha, Bejes, Pido y sendas versiones en Espinama y Lantueno:

- | | | |
|---|---|---|
| 2 | El rey moro tenía un hijo
y un día, estando comiendo,
(versión de Espinama) | que Tranquilo se llamaba
se enamoró de su hermana. |
|---|---|---|

Esta expresión es genérica frente a las versiones que concretan un momento temporal escogido en el contexto del rito de comensalidad. Así, los textos de Villar, Vejo y Las Ilces, refieren la cena bajo la expresión: “estando cenando”⁸⁷⁵:

- | | | |
|---|--|--|
| 2 | El rey moro tenía un hijo,
Un día estando cenando,
(versión de Villar) | que Tranquilo se llamaba.
se enamoró de su hermana. |
|---|--|--|

Entendemos que el rito de comensalidad iguala a los participantes, estrecha sus vínculos o funda una comunidad. La noción de comensalidad es compleja:

⁸⁷³ En León, la versión de Trascastro. En Cuenca, la versión de Tragacete.

⁸⁷⁴ En Palencia, la versión de Salcedillo. En León, la versión de Cistierna, la versión de Trascastro, de Pío, de Noceda, de Escaro, de Prioro. En Palencia, la versión de Dehesa de Montejo, de Herrerueta de Castillería, de Salcedillo. En Burgos, la versión de Belorado, de San Esteban de Gormaz. En Navarra, la versión de Yesa. En Segovia, la versión de Madrona. En Albacete, la versión de El Bonillo. En Ávila, la versión de Fresnedilla.

⁸⁷⁵ Se encuentra también en versiones de León, tres versiones de San Martín de Valdetuérjar, Folledo. En Lugo, la versión de Vilalla. La versión de Yurre (Vizcaya) recogida en Palencia.

quienes comen en la misma mesa, los que toman ritualmente el pan en común, se convierten en compañeros (cum panem), promoviendo la refección, el esfuerzo de sus vínculos sociales o fundando comunidad⁸⁷⁶.

Ya desde la antigüedad griega se conforma en mecanismo de control y cohesión social en sociedades jerarquizadas⁸⁷⁷. La concreción temporal, que implica la cena, prima la pauta de comportamiento propia del grupo social judeo cristiano que relaciona este hábito con ritos sacrificiales.

Finalmente, queremos referir tres versiones cántabras. En primer lugar, el texto de Cohicillos omite el proceso de enamoramiento:

6 El hermano cayó en cama de la noche a la mañana.
(versión de Cohicillos)

En la versión de La Puente del Valle no se indica previamente el vínculo familiar existente entre los protagonistas:

Los amores de Altamar le hicieron caer en la cama.
(versión de La Puente del Valle)

Y, por último, el texto de Los Corrales, que refiere un conato de abuso, que si bien conforma un caso aislado en la geografía cántabra, otros ejemplos de la geografía peninsular emplean esta fórmula secuencial. Así sucede en Asturias⁸⁷⁸, Palencia⁸⁷⁹, Burgos⁸⁸⁰, Zamora⁸⁸¹ Valladolid⁸⁸², León⁸⁸³ y Segovia⁸⁸⁴:

hasta un hermanito suyo ha tratado de gozarla,
(versión de Los Corrales de Buelna)

3.3. Enfermedad física y rituales de sanación.

⁸⁷⁶ Cit. Maury Sintjago, 2010.

⁸⁷⁷ Vid. Plácido, 2011, pp. 33-47.

⁸⁷⁸ Versión de Mieres.

⁸⁷⁹ Versión de Palencia, de Brañosera,

⁸⁸⁰ Versión de Santa Inés de los Montes Politanos, de Burgos, de Proa de Duero,

⁸⁸¹ Versión de Villalpando.

⁸⁸² Versión de Castrillo de Duero.

⁸⁸³ Versión de Huergas de Gordón, de Villota.

⁸⁸⁴ Versión de Nava de la Asunción, de Valverde del Majano.

En esta secuencia el hermano de Tamar cae enfermo en la cama. La estrecha relación existente entre la salud y la enfermedad evocan el ciclo vital de la vida y la muerte que se encuentra “en el interior de una configuración cultural que da preeminencia a la muerte”⁸⁸⁵. El sistema demográfico de corte antiguo propio de la Edad Moderna⁸⁸⁶, con elevadas tasas de mortalidad ordinaria y extraordinaria, y, especialmente, de mortalidad infantil, convirtió a la muerte en un proceso próximo y natural. No obstante, simbólicamente, la enfermedad refiere una fórmula de separación en los contextos rituales.

3.3.1. Mal de amor.

En el Romancero encontramos una concepción de la enfermedad relacionada con el mal de amor. De ahí que las versiones cántabras de este romance identifiquen ambos conceptos. Salvo en las dos versiones de Espinama en las que se enfatiza la gravedad de la enfermedad, en términos generales, subyace la concepción cultural del ‘mal de amor’ como génesis de la patología. Así aparece en los textos de Gajano, Torrelavega, La Puente del Valle, Santander y Caloca; probablemente, los más arcaizantes⁸⁸⁷:

- | | | |
|---|---|------------------------------|
| 6 | Tales eran los amores,
(versión de Gajano) | le hicieron caer en cama. |
| | Los amores de Altamar
(versión de La Puente del Valle) | le hicieron caer en la cama. |
| 6 | A causa de esos amores
(versión de Santander) | cayó muy malito en cama. |
| 6 | De tanto amor que la tuvo,
(versión de Caloca) | cayó malito en la cama. |

⁸⁸⁵ González Alcantud y Lisón Tolosana, 1999, pp. 31.

⁸⁸⁶ Para una revisión Vid. Pérez García, 1990, pp. 41-70.

⁸⁸⁷ En esta misma línea encontramos la versión publicada en el *Romancero General* de Durán, así como las conservadas en el AMP. Es el caso las versiones extrapeninsulares de Tetuán, Larrache, Alcazarquivir, Casablanca, Tánger y Marruecos. Y, en la península, procedentes de Lugo, la versión de Foz; en Asturias, la versión de Llanes; en Zamora, la versión de Ferrezuela de Tábara, de Lober, de Flores; en León, la versión de La Seca de Alba; en Segovia, la versión de Carbonero el Mayor; en Cáceres, la versión de Alcuéscar; en Alicante, la versión de Elche; en Ciudad Real, la versión de Valdepeñas; las dos versiones de Almería; la versión de Granada.

Asimismo, se emplea la expresión “rendir” en las versiones cántabras de Aradillos, Salceda y Polientes, que matizan la enfermedad al considerar al enfermo víctima en una relación de rivalidad, que conecta con el sentido cultural de venganza existente en otras versiones arcaizantes del romance⁸⁸⁸:

6 Tanto le rindió el amor que cayó malo en la cama.
 (versión de Aradillos, Salceda y Polientes)

La psicología⁸⁸⁹ explica el amor no correspondido o “enamoramiento unilateral”⁸⁹⁰ como desencadenante de alteraciones fisiológicas y respuestas psicopatológicas perturbadoras del individuo. No en vano, la cultura popular ha vinculado este fenómeno con la enfermedad, denominándolo “mal de amores”. La patología del “enfermo de amor” también es llamado adicto al idilio o a la atracción⁸⁹¹. La elevación de la feniletina, neurotransmisor que en el sistema límbico actúa como amfetamina natural alterando la neuroquímica cerebral, genera el efecto de euforia del enamoramiento, que trastorna la realidad y transforma los sentidos. Quienes padecen este estado, con frecuencia se enamoran con facilidad de quienes no son correspondidos, provocando en ellos un profundo sentimiento de desgracia frecuentemente somatizado en trastornos fisiológicos. No obstante, desde el punto de vista histórico cultural, el amor es un sentimiento abstracto y “un producto histórico de una cultura”⁸⁹². Siguiendo a Beatriz Moncó consideramos la idea “morir de amor” como un “ficticio rito de paso”⁸⁹³.

En los textos de Roiz, Los Corrales de Buelna, Lloreda, Villar y Requejo, se evidencia la existencia de una prohibición o imposibilidad moral de la relación

⁸⁸⁸ Me refiero a las versiones extrapeninsulares de Tetúan, Casablanca, Tánger, Marruecos. En las versiones peninsulares, en la provincia de Zamora, la versión de Villar de los Priores, de Puebla de Sanabria; en la provincia de Lugo, la versión de Nogueira de Muñiz; en la provincia de León, la versión de Casares, de La Seca de Alba, de Boñar.

⁸⁸⁹ Yela señala cómo diversos especialistas (Symonds en 1956, Fine en 1985 o Smith y Hokland en 1988, entre otros) constatan las consecuencias traumáticas en el individuo; él mismo refiere la pérdida de concentración, de sueño, de motivación y de apetito, la inseguridad y el temor. Yela García, 2002, p. 140, 226 y 227.

⁸⁹⁰ *Ibíd.*, p. 140.

⁸⁹¹ Fisher, 2007, p. 50-52.

⁸⁹² Gutiérrez Estévez, 1997, pp.165.

⁸⁹³ Moncó, 1995, p. 88.

amorosa, “víctima del conflicto interno”⁸⁹⁴, bajo la expresión “al ver que no podía ser”, como génesis de la enfermedad. Así se expresa en numerosas versiones de este romance⁸⁹⁵. Según Alvar es el hemistiquio de mayor difusión. Además de expresar la prohibición o el tabú del incesto, puede ocultar la fórmula del engaño empleada en otras ramas de la tradición de este romance:

- | | | |
|----|--|----------------------------|
| 6 | y al ver que no podía ser
(versión de Roiz) | cayó enfermito en la cama. |
| 10 | y, viendo que no podía ser,
(versión de Los Corrales de Buelna) | muy malo cayó en la cama. |
| 6 | y al ver que no podía ser
(versión de Lloreda) | cayó malito en la cama, |
| 6 | Viendo que no podía ser,
(versión de Villar) | cayó malito en la cama. |
| 6 | y, como no pudo ser,
(versión de Requejo) | cayó malito en la cama, |

Otros textos cántabros⁸⁹⁶ refieren un cómputo temporal arbitrario desde el momento en el que se produce el enamoramiento hasta que se manifiesta la enfermedad. La temporalidad se convierte en un elemento de juicio diagnóstico en el establecimiento de la enfermedad. En los casos de La Vega, Fontecha y Cohicillos, se manifiesta de forma inminente evocando el flechazo:

⁸⁹⁴ Bazán Bonfil, 2003, p. 195.

⁸⁹⁵ También se encuentra en Lugo, en la versión de Barralla; en Burgos, la versión de Belorado, de San Esteban de Gormaz; en Palencia, la versión de Brañosera; en Zamora, la versión de Trabazos, de Fresno de Sáyo, de Losacio de Alba; en Asturias, la versión de Mieres; en Albacete, la versión de Alcaraz, las versiones de El Bonillo; en Ciudad Real, la versión de Valdepeñas, las versiones de Almagro, de Manzanares, de Infantes, de Alcázar de San Juan, de Villanueva de la Fuente; en Valladolid, la versión de San Rafael; en Ávila, la versión de Aliseda de Tormes, de Peguerinos; en Salamanca, la versión de de Villarino de Aires, de Béjar; en Cáceres, la versión de Aliseda, de Madroñera, de Arroyo de la Luez; en Badajoz, la versión de Llerena; en Toledo, la versión de Yénebes, de Real de San Vicente, de Almorox, de Mora, de Navahermosa; en Alicante, la versión de Elche; en Cuenca, la versión de Tragacete; en Almería, la versión de Lanjar; en Cádiz, Arcos de la Frontera, La Línea; en Sevilla, en Osuna, Lora del Río, en Almadén de la Plata; en Córdoba, Cabra y Córdoba capital; en Granada; en Huelva, las versiones de Aroche, de Moguer, de La Palma del Condado; en Málaga, la versión de Algarrobo; en Gran Canaria, la versión de Agüimes.

⁸⁹⁶ Esta referencia temporal la encontramos en León, en las versiones de Noceda, de Pío; en Asturias, la versión de Tolibía; en Palencia, la versión de Dehesa de Montejo, de Herrerueta de Castillería y la versión de Yurre recogida en esta provincia; en Segovia, la versión de Madrona; en Cuenca, la versión de Villaconejos; Lugo, la versión de Vilalla.

6	y a la mañana siguiente (versión de La Vega)	Tranquilo no se levanta.
6	A otro día a la mañana, (versión de Fontecha)	Tranquilo malo en la cama.
6	El hermano cayó en cama (versión de Cohicillos)	de la noche a la mañana.

Siguiendo los estudios de C. Yela⁸⁹⁷, el enamoramiento es la situación vital transitoria y pasiva de gran activación emocional que, en nuestra cultura, constituye la primera etapa de la relación amorosa; si bien entendemos que cada contexto cultural pauta una serie de normas sociales aprendidas en el proceso endoculturador del que la transmisión del Romancero formó parte para la reinterpretación de procesos fisiobiológicos universales que activan este estado. El impulso biológico de afiliación precipita la bioquímica cerebral de atracción, ante la elevación del “arousal”, en contextos situacionales de alta activación fisiológica. La reciprocidad de una atracción física y personal son elementos necesarios para el establecimiento del enamoramiento⁸⁹⁸. El flechazo, esto es, “la aparición súbita” es una de las características del enamoramiento⁸⁹⁹:

6	y a la mañana siguiente (versión de La Vega)	Tranquilo no se levanta.
6	A otro día a la mañana, (versión de Fontecha)	Tranquilo malo en la cama.
6	El hermano cayó en cama (versión de Cohicillos)	de la noche a la mañana.

En Bejes, Pido y Lantueno, existe un período temporal de varios días desde que se produce el enamoramiento y se manifiesta la enfermedad. Esta circunstancia evoca un proceso de inoculación y contagio: “cuatro”⁹⁰⁰, “cinco” días

⁸⁹⁷ Vid. Yela García, 2002, p. 44, 51, 53, 109, 187.

⁸⁹⁸ Ibídem, p. 132, 137, 140, 108.

⁸⁹⁹ Ibídem, 2002, p. 131.

⁹⁰⁰ En la versión almeriense de Tabernas, y en León, la versión de Pío, refieren cuatro días. No hemos localizado ejemplos similares en las versiones que manejamos del AMP

o “a pocos días después”. Esta referencia temporal está basada en el cómputo temporal fundamentado en la sucesión cíclica de opuestos binarios del día y la noche:

- | | | |
|---|---|----------------------------|
| 6 | Y a eso de los cuatro días,
(versión de Bejes) | cayó malito en la cama. |
| | pasados los cinco días,
(versión de Pido) | cayó malito en la cama. |
| 6 | A pocos días después,
(versión de Lantueno) | Tranquilo cayó en la cama. |

3.3.2. Cuidados y visitas en el ritual.

En las versiones cántabras del romance *Tamar* (a.a) se proyecta la conducta del grupo social ante la enfermedad y el tratamiento del enfermo⁹⁰¹. La visita, que no todas las ramas de la tradición reflejan, se postula como el mecanismo esencial que evidencia la implicación social como medio de cohesión grupal. Esta acción ritual implica un movimiento espacial fundamentado en dicotomías estructurales simbólicas⁹⁰² que ubican a los personajes en posiciones verticales de dominación⁹⁰³, al tiempo que la enfermedad se conforma en rito iniciático de separación o estado liminal, en este caso, en el rito de paso de la adolescencia a la edad adulta. De este modo, las versiones refieren la separación del enfermo en el ámbito doméstico y el desplazamiento del visitante, generalmente, a un espacio superior.

El *rite de passage*⁹⁰⁴ está conformado fásicamente por una separación, liminidad o margen y agregación. El rito de separación constituye la muerte simbólica por la que

⁹⁰¹ La costumbre de visitar al enfermo se pone de manifiesto en versiones cántabras del romance *Doncella Guerrera* o *Esposa Infel*. En el romance *Esposa Infel* el “dolor de muelas”, el “dolor de corazón”, “tener calentura”, estar “malo de terciññas”, estar “malo de viruela”, se encuentra relacionado con el deseo sexual y con el sentido simbólico de la autopurificación corporal bajo la que subyace la idea de la muerte. En el romance *Doncella Guerrera* la “larga enfermedad” se asimila al estado de separación del individuo con respecto al grupo. El fuego en su reflejo corporal señala el calor vital del individuo. Éste se asocia a la libido, a la fecundidad, y a la enfermedad antecesora de la muerte.

⁹⁰² Lévi-Strauss, 1977.

⁹⁰³ Bourdieu, 2010.

⁹⁰⁴ Genep, 1986, .

el individuo se separa del mundo profano mediante un proceso de sacralización. Las cosas o seres sagrados son, por definición, seres separados “a través del cual el hombre enfrenta su universo”⁹⁰⁵. El rito de margen o liminidad es sagrado y constituye el comportamiento por el que el individuo se separa o margina del grupo y entra en comunicación con lo sagrado. Estos ritos liminares, denominados por Víctor Turner como “ritos de crisis vitales”⁹⁰⁶, conllevan la elevación de estatus individual y la consecuente reestructuración de las posiciones jerárquicas y estructurales del grupo que se llevan a cabo en la siguiente fase ritual. La tercera fase o rito de agregación constituye el renacimiento simbólico por el que el individuo regresa al mundo profano mediante ritos de agregación y desacralización.

Asimismo, en el romance encontramos pinceladas de medicina popular⁹⁰⁷. Por ello, además de la visita, es importante analizar la figura encargada de realizar los cuidados del enfermo⁹⁰⁸, que recae en uno de los miembros del grupo de procreación. En el contexto de la medicina popular y en el ámbito doméstico, la figura femenina se convierte en la cuidadora por excelencia⁹⁰⁹, y se mantiene tanto en el cuidado informal como en el formal, con la institucionalización médica del proceso⁹¹⁰. Sin embargo, en la tradición cántabra de este romance, únicamente cuatro versiones refieren a la madre como cuidadora: Los Corrales, La Vega, Salceda y Liébana, tendencia observada en un 8% de los textos peninsulares⁹¹¹:

Su madre, que lo ha sabido, por la escalera bajaba:
(versión de Los Corrales)

Sube su madre a la cama y a ver lo que le pasaba.

⁹⁰⁵ Rubio Hernández, 1988, p. 58.

⁹⁰⁶ Turner, 1988, pp. 171-ss.

⁹⁰⁷ Aguirre concibe la medicina popular como el conjunto de prácticas y creencias relacionadas con la constitución física y psíquica manifestada a lo largo de toda la vida del individuo, ya sea mediante situaciones anómalas ya sea mediante patologías concretas. Aguirre Baztán, 1993, p. 416.

⁹⁰⁸ Sobre la universalidad cultural del cuidado y la responsabilidad de la mujer, Vid. Pezo Silva, de Souza Praça, y Costa Stefanelli, 2004, pp. 13-17.

⁹⁰⁹ Vaquiro Rodríguez, y Stiepovich Bertoni, 2010, pp. 17-24.

⁹¹⁰ Pezo Silva et al., 2004, pp. 13-17. También Valderrama Ponce, 2006, pp. 373-385.

⁹¹¹ Así aparece en un 8% de las versiones consultadas en el AMP. En Asturias, tres: la versión de Luarca, de Pola de Lamedo, de Tolibía. En Zamora, la versión de Ferrezuela de Tábara. En Burgos, la versión de San Esteban de Gormaz. En León, cinco: la versión de Vega de Sejos, de San Miguel, de Noceda, de Burgos de Fenar, de Pío. En Guadalajara, la versión de Sigüenza. En Orense, la versión de Palleirós. En Segovia, la versión de Nava de la Asunción. En Cáceres, la versión de Arroyo de la Luz. En Albacete, la versión de El Bonillo. En Toledo, la versión de Yébenes. En Soria, la versión de Vinuesa. La versión de Yurre, Vizcaya, recopilada en Palencia.

(versión de La Vega)

Y subió su madre a verle: - ¿Qué tienes, hijo del alma?
(versión de Salceda)

6 - Madre, estoy muy malito, madre, me voy a la cama
(versión de Liébana)

Tanto en las versiones peninsulares como extrapeninsulares es la figura paterna la encargada de la realización de la visita. Una perspectiva inicial podría interpretar este proceso como refuerzo del vínculo paterno filial. No obstante, comparativamente, en relación a otras expresiones culturales de la medicina, la figura masculina del cuidador se concreta en el chamán, curandero y hechicero⁹¹², especialista masculino que ostenta un estatus superior dentro del grupo. Tratados médicos del siglo XVII, testigos de la recopilación de la medicina popular⁹¹³, explican la intervención de brujas y hechiceros para tratar enfermedades⁹¹⁴. Paralelamente, la construcción de una identidad de género en el ámbito de la profesión sanitaria⁹¹⁵, segregó históricamente a la mujer en el ejercicio de una práctica médica esencialmente androcéntrica⁹¹⁶.

Las versiones de Gajano, Torrelavega, La Puente, Espinama y Lantueno, o, las versiones de Caloca y Espinama, refieren una pauta periódica en la visita, ya sea tres o dos días a la semana. La configuración semanal del tiempo tiene un fundamento bíblico:

El padre le visitaba tres días a la semana.
(versión de Gajano)

Su padre le visitaba tres días a la semana.
(versión de Torrelavega)

6 Le visitaba su padre tres veces le visitaba,
(versión de La Puente del Valle)

⁹¹² A este respecto, Vid. los estudios de López Piñero, 2005, pp. 17-18.

⁹¹³ Vid. Granjel, 1978, pp.113-116.

⁹¹⁴ Ibídem., p.116.

⁹¹⁵ Vid. esta revisión en investigación histórica y social sobre género y salud. Ortiz-Gómez, Birriel-Salcedo, y Ortega del Olmo, 2004, pp. 189-194.

⁹¹⁶ Vid. Riska, y Wegar, 1993, Riska, 2001, pp. 179-187.

subía su padre a verle (versión de Espinama)	tres días a la semana.
Su padre ha subido a verle (versión de Lantueno)	tres días a la semana.
Su padre iba a visitarle (versión de Caloca)	dos veces a la semana,
y su padre subía a verle (versión de Espinama)	dos veces cada semana.

Además, en la visita del padre, otros personajes acompañan al progenitor. Así se observa tanto en las versiones cántabras de Salceda, Aradillos y Polientes, que alunden a ‘señores’, como en la rama de la tradición castellano-leonesa⁹¹⁷:

Iban señores a verle (versión de Salceda, Aradillos y Polientes)	y entre ellos iba su padre.
---	-----------------------------

Consideramos que se trata de individuos que conforman parte de su séquito; es decir, miembros del grupo que, como personajes intermedios en otros romances, podrían formar parte de la negociación de un matrimonio concertado. Por ello, las visitas podrían estar haciendo referencia a los posibles contratos matrimoniales entre el hermano y sus visitantes. De ahí que la variabilidad de los textos que, de un lado presentaban una figura masculina dedicada a los cuidados, y, del otro, un grupo de individuos acompañantes, terminaran por identificar a éstos con especialistas sanitarios: médicos y cirujanos, tipos sociales fundamentales en la comunidad, tal y como se encuentra en la versión cántabra de Cuevas, y en otras de la tradición castellano leonesa⁹¹⁸:

6	Médicos y cirujanos, (versión de Cuevas)	todos entran en su casa,
---	---	--------------------------

3.3.3. Anamnesis y síntomas de la enfermedad.

⁹¹⁷ En León mencionan “señores” en las versiones de la versión de Peredilla y de Guergas de Gordón. En Palencia, refieren “compañeros” del rey en la visita.

⁹¹⁸ En León, las versiones de Vega de Sejos, Láncara, San Miguel. En Salamanca, la versión de Béjar.

La secuencia dialogada del romance sitúa a los protagonistas en un espacio de separación. El progenitor pregunta al enfermo sobre su enfermedad, empleando una estrategia cualitativa en la que el síntoma es la referencia subjetiva dada por el paciente⁹¹⁹. En la versión de Cuevas, quien pregunta es la tía, miembro del grupo sobre el que hacemos referencia en otro lugar:

¿Qué le parece a mi tía? Esta enfermedad larga,
(versión de Cuevas)

La fórmula de la pregunta, incluye la figura retórica, “hijo mío”, expresión que evidencia la preocupación sobre los niños y su crianza visible desde las doctrinas de San Jerónimo⁹²⁰:

10 -¿Qué mal tienes tú, hijo mío, qué enfermedad te acompaña?
(versión de Gajano)

Esta expresión se sustituye en las versiones de Los Corrales y Espinama por el nombre propio del protagonista, diluyendo la expresión del parentesco que vincula a los personajes. Así, en la versión de Los Corrales se dice “Miguel Alonso” y en la versión de Espinama, “Don Alonso”. La similitud entre ambas versiones coincide en el empleo del nombre Alonso, de origen judío, y que también encontramos en otras versiones peninsulares⁹²¹. La diferencia estriba en el tratamiento como expresión de estatus bajo la fórmula Don, abreviatura de “dominus”, señor, que refiere su condición real o jerarquía basada en la edad:

14 - ¿Qué tienes, Miguel Alonso, qué tienes que estás en cama?
(versión de Los Corrales de Buelna)

10 - ¿Qué tiene el rey don Alonso, que está malito en la cama?
(versión de Espinama)

⁹¹⁹ Para un estudio histórico de la diferenciación cualitativa y cuantitativa en la medicina Vid. Conde Gutiérrez, 2002, “pp. 395-408.

⁹²⁰ De gran tradición e importancia desde la Edad Media. DeMause, 1982, p.108.

⁹²¹ En Asturias, la versión de Llanes; en Guadalajara, la versión de Sigüenza; en Zamora, la versión de Villalpando; en León, la versión de Peredilla, de huergas de Gordón, de Soto de Sajambre; dos versiones de Oseja; de Ribota; de Villala; en Palencia, la versión de Villamartín de Campos, de Brañosera; en Burgos la versión de Santa Inés de los Montes Politanos, de Burgos capital, de Proa de Duero; en Segovia, la versión de Nava de la Asunción; en Cáceres, la versión de Alcuéscar.

A continuación, en un importante grupo de versiones cántabras, el paciente refiere los síntomas de su enfermedad. Los indicios revisten importancia ya que en ellos radica la probabilidad de morir. En este punto, queremos señalar cómo tanto en el *Romancero* de Durán como en las versiones arcaizantes del norte de África, subyace la idea del engaño mediante el fingimiento de la enfermedad. Sin embargo, en las versiones objeto de nuestro estudio, el hermano testimonia un cuadro compatible con la enfermedad. En términos generales, se establecen como indicios el dolor de cabeza, la fiebre o la calentura y, una falta de apetito o inclinación selectiva al alimento⁹²²:

-Mucho dolor de cabeza
(versión de Gajano)

10 - Tengo un dolor de cabeza
(versión de Cicero, La Puente del Valle, Lloreda)

- Dolor de cabeza, padre,
(versión de Espinama y Caloca)

con un dolor de cabeza
(versión de Requejo)

y una fiebre que me abrasa.
(versión de Santander)

En las sociedades primitivas, fundamentadas en creencias mágico religiosas, la sanación requiere, como hemos apuntado más arriba, de la intervención del chamán⁹²³. Asimismo, en las culturas primitivas “la capacidad de soportar el dolor es un signo de madurez”⁹²⁴ en el contexto ritual de paso de la adolescencia.

En relación a los primeros, reseñamos la importancia de los elementos cosmogónicos, como el fuego, relacionados culturalmente con la enfermedad y, por ende, con la muerte. En este sentido, desde el punto de vista médico, la elevación de la temperatura corporal, fiebre o calentura, se convierte en uno de los

⁹²² Sobre este último aspecto que se vincula al tratamiento de la enfermedad, hablaremos en el siguiente apartado.

⁹²³ Krivoy, Tabasca, Adelaide, y Díaz, 2010, p. 166.

⁹²⁴ Ibídem., 163-224. Cit. Pérez, Abejón, Ortiz, 2005, pp. 373-384.

principales argumentos de atención médica en el siglo XVII⁹²⁵, y la posibilidad de contagio, como una de las principales preocupaciones en el ámbito de la enfermedad infantil⁹²⁶. Así se postulan las versiones de La Vega, Fontecha, Bejes y Pido. La adjetivación empleada en la categorización de la calentura, o la fiebre referida en la versión de Santander, e indicada por el propio paciente, sugieren desde un establecimiento categorial de gravedad que, en algunos casos, humanizan el síntoma, hasta la existencia de una dudosa sintomatología. En este sentido, destacamos la variabilidad de los adjetivos empleados que ayudan a la rima. La adjetivación “mala”⁹²⁷ es la más empleada en la geografía peninsular, que parece reforzar la adscripción del concepto maniqueo del síntoma de la enfermedad. El siguiente término más utilizado es el de “falsa”⁹²⁸, que podría aludir al engaño. En menor medida se emplean otras expresiones que responden a diversas categorías cognitivas. Así, “rara” (versión de La Puente del Valle) parece sorprender al propio paciente; “vana” (versión de Gajano) le resta importancia, frente a “brava” (versión de Cicero), y, finalmente, en términos de reciprocidad, “ingrata” (versión de Caloca). Estos adjetivos son los que emplea Tamar cuando el padre pregunta por el estado en el que se encuentra.

Ahora bien, ¿qué aspectos culturales encierran estos términos?

⁹²⁵ “La fiebre se convierte en uno de los principales objetos de estudio en el siglo XVII, tanto de diagnóstico como de pronóstico y terapéutica, como las sangrías y purgantes”. “Una colección de ‘noticias’ de la corte, correspondientes a los años 1621 y 1627, nos informa cómo fueron entonces las enfermedades más frecuentes calenturas, garrotillo, tabardillo y viruelas, la alfeceña, la hidropesía y la litiasis renal; no infrecuentes fueron asimismo las calificadas de ‘muertes súbitas’(...) “El teatro de la época, cuyo valor documental es evidente, proporciona también información sobre las dolencias más comunes, contándose entre estas, con la peste, los procesos calificados vagamente de fiebres” Vid. Granjel, 1978, pp. 64 y 171.

⁹²⁶ Enfermedades de contagio propias del ámbito infantil fueron, en el siglo XVII, la viruela y el sarampión. *Ibidem.*, pp. 180-181.

⁹²⁷ En la versión cántabra de Lloreda y una versión palentina; en la provincia de Lugo, la versión de Baralla; en Zamora, la versión de Trabazos; en León, en la versión de Prioro, dos versiones de Noceda, de Pío, de Candín; en la provincia de Ávila, la versión de Aliseda de Tormes; en Cáceres, la versión de Aliseda, de Madroñera, de Arroyo de la Luz; en la provincia de Zamora, la versión de Fresno de Sáyago, las versiones de Losacio del Alba; en Valladolid, la versión de Bamba; en Salamanca, la versión de Villarino de Aires, de Béjar; en Segovia, la versión de Madrona; en Toledo, la versión de Yébenes, de Real de San Vicente, de Mora, de Navahermosa; en la provincia de Sevilla, la versión recopilada en la propia capital sevillana; en la provincia de Huelva, dos versiones de Aroche, de Moguer, de Aracena.

⁹²⁸ En la versión cántabra de Espinama, y en dos versiones de Palencia, en esta misma provincia, la versión de Villarmentero de Campos; en Burgos, la versión de Villamedianilla, de Burgos; en la provincia de La Coruña, la versión de Alvedro.

3.4. Prescripciones alimenticias y rituales

En las versiones cántabras de Llébana o Lantueno, el progenitor no realiza el interrogatorio al enfermo y le ofrece directamente un tratamiento para la enfermedad basado en el alimento como vía de sanación. De este modo, en un primer nivel de análisis, el romance refleja aquí las relaciones que se establecen con el medio, la higiene personal, indumentaria y nutrición; y a todo el conjunto de ritos y supersticiones sin los cuales se corre el riesgo de situarse cerca de la muerte, propios de la cosmovisión cultural subyacente⁹²⁹. Las prescripciones o prohibiciones alimenticias conforman uno de los aspectos esenciales en los ritos iniciáticos.

En primer lugar, queremos indicar la oferta alimenticia que el cuidador realiza. Esta se fundamenta en la compensación o la búsqueda de un equilibrio vinculado a su malestar físico. En otras ramas de la tradición se emplea el verbo antojar como mecanismo de selección de la comida⁹³⁰. La expresión encierra una latente situación psicológica de impotencia por parte del cuidador que formula una expresión de cesión de poder en la toma de decisiones.

La ambigüedad del término se convierte en un recurso literario⁹³¹. Existe un vínculo etimológico entre los vocablos antojo y anteojo. En el siglo XVII⁹³², el término “anteojo” (del lat. “*ante oculum*”) se vinculó al mecanismo de corrección oftalmológica por defecto visual, si bien el uso de un instrumento corrector, “antojo”, podría rastrearse a finales del siglo XIII y principios del XIV⁹³³. El alimento antojado concretaría una metafórica forma de reconducir la enfermedad, o, de compensar el deseo del enfermo. La medicina popular conformó al antojo, en la expresión consciente de una carencia orgánica, que, asociada al embarazo, debía de subsanarse ante la posibilidad de provocar anomalías físicas en el neonato, o,

⁹²⁹ Para una reflexión sobre la concepción cultural primitiva de la enfermedad Vid. López Piñero, pp. 17-18.

⁹³⁰ Me refiero a las versiones peninsulares de la provincia de Zamora: Torregamones, Nermiende, Ferrezuela de Tábara, Nuez y Videmala. En la provincia de León, las versiones de Casares y Villanueva. En la provincia de Burgos, la versión de la capital.

⁹³¹ González-Cano, 2004, pp. 33-43.

⁹³² En 1623, Benito Daza de Valdés, escribe una obra oftalmológica *Uso de los Antojos*. En Granjel, 1978, p.201.

⁹³³ Daza de Valdés, Benito y Márquez, 1974, p. 16.

como incluso se debate en la actualidad, una consecuencia de la manipulación o la sugestión⁹³⁴. En definitiva, la apetencia por un alimento específico remite al concepto de antojo, como deseo propio del universo femenino⁹³⁵.

Más arriba hemos referido la disposición que el paciente muestra hacia el alimento. En este sentido, se observan en él dos actitudes. De un lado, una falta de apetito o anorexia, y, del otro, un hambre selectiva o específica que conlleva a una negociación entre cuidador y enfermo. La anorexia es una patología *per se*⁹³⁶. La ausencia de apetito es un síntoma de la existencia de una enfermedad física así como un signo asociado a los estados de enamoramiento⁹³⁷, y, en palabras de Isoletta Cruz⁹³⁸, en la identidad del adolescente, consecuencia de “ritos fallidos de paso”.

Las posibilidades de alimento ofertado por el cuidador se circunscriben a animales voladores domésticos, próximos espacialmente o de fácil acceso; es decir, aves, en general, y palominos⁹³⁹, pavas⁹⁴⁰, pollas o pollitas⁹⁴¹ y pichones, en particular. Según Alvar, las formas más antiguas se corresponden con el empleo de

⁹³⁴ Mahaluf, Correa, y Arraztoa, 1991, pp. 118-25.

⁹³⁵ Vid. Álvarez de Miranda, 1991, pp. 221-244.

⁹³⁶ En el año 1694, Morton constata el primer caso.

⁹³⁷ Vid. Yela García, 2002, p. 131.

⁹³⁸ Isoletta Cruz, 2005, pp. 75-99.

⁹³⁹ En la provincia de León, la versión de Prioro; en Palencia, dos versiones de la capital; en Burgos, la versión de Villamedianilla, de Burgos capital.

⁹⁴⁰ En las versiones extrapeninsulares de Tetuán, Larrache, Alcazarquivir, Casablanca, Tánger, Marruecos. En las versiones peninsulares, las localizadas en la provincia de Orense, la versión de Palleirós; en la provincia de Asturias, la versión de Oviedo, de Corredonia, de Pola de Lamedo; en la provincia de León, la versión de Vega de Sejos, de Láncara, de San Miguel, de Prioro; en Palencia, las versiones de la capital; en Burgos, la versión de Villamedianilla, de la capital de Burgos; en Zamora, la versión de Torregamones, de Ferrezuela de Távara, de Nuez, de Flores, Puebla de Sanabria, Ferreras de Arriba, de Nermiende, Videmala; en la provincia de Salamanca, la versión de El Payo; en la provincia de Segovia, la versión de Carbonero el Mayor; en la provincia de Ciudad Real, la versión de Navas de Estena; en Cáceres, la versión de Alcuéscar.

⁹⁴¹ En la provincia de Asturias, la versión de La Concepción, de Tudela de Veguín, de Llanes. En la provincia de León, la versión de Brugos de Fenar, de Casares, de Villanueva, de Casares, de Nocado de Gordón, Llombera, de La Seca de Alba, de La Seca, de Peredilla, Huergas de Gordón, de Soto de Sajambre, de Oseja, de Ribota, de Villala, de Villamartín de Campos, de Pío. En la provincia de Burgos, la versión de Santa Inés de los Montes Politanos, la versión de la capital, la versión de Proa de Duero. En la provincia de Zamora, la versión de Villalpando. En la provincia de Asturias, la versión de Mieres. En la provincia de Palencia, la versión de Astudillo, la versión de la capital. En la provincia de Valladolid, la versión de Tudela de Duero, de Castrillo de Duero, de Santoveña de Pisuerga. En Segovia, la versión de Cantalejo, de Valverde de Majano. En Albacete, la versión de La Roda, de Munera, de Alcaraz. En Lérida, la versión de Vilanova de Meiá. En Barcelona, la versión de Polinyá.

“polla” o “pollita”, y quizá hayan podido tener connotaciones obscenas⁹⁴². Por otra parte parece arcaica la expresión “la pechuga de una pava”⁹⁴³. Además del simbolismo sexual referido, establecen diferencias de género, así como una vinculación jerárquica basada en la edad mediante el empleo de diminutivos, siendo especialmente interesante, la jerarquía corporal:

-Las alas de un palomito la pechuga de una pava.
(versión de Gajano, de Torrelavega, de La Puente del Valle, de Caloca)

- Ay, de una pollita, padre, de una pollita guisada.
(versión de Aradillos, de Salceda)

si te gusta una polla, que Ultramar te la traiga.
(versión de Los Corrales de Buelna)

- ¿Qué te damos de cenar y un pinchoncito ensalada?
(versión de Liébana)

La dimensión subjetiva de la ideologización del alimento o “embodiment” genera identidad⁹⁴⁴. Refleja un sistema preferencial y prescriptivo⁹⁴⁵. Una suerte de endocanibalismo o canibalismo endogrupal. De este modo, ser ingerido forma parte de rituales iniciáticos presentes en el sudeste de África (Ceram, Isla de Rooke, Nueva Guinea)⁹⁴⁶. Las diferencias en cuanto al género del animal son fundamentales en un contexto de iniciación en el que son propios los ritos de inversión y la inversión de roles. En este sentido, no se encuentran claramente definidos.

Por otro lado, un importante número de versiones cántabras, el 67%⁹⁴⁷, emplean la fórmula concreta “matar un ave de las que vuelan por casa”. Disponer de animales domésticos denota una posición de autosuficiencia en economías

⁹⁴² Alvar, 1958.

⁹⁴³ *Ibíd.*

⁹⁴⁴ Sánchez Romero, 2008, pp. 17-39.

⁹⁴⁵ Vid. Aranda Jiménez, 2008, pp. 11-16.

⁹⁴⁶ Eliade, 2001, p. 62-65.

⁹⁴⁷ Se trata de las versiones de Roiz, Lloreda, Lantueno, Salceda, Fontecha, Santander, Bejes, Vejo, Espinama, Las Ilces, Pido, Espinama, Lantueno, Cohicillos y Requejo.

domésticas de subsistencia. Especialmente asequible en situaciones de bajos recursos económicos, como así se constata en el Medievo⁹⁴⁸.

La práctica médica histórica y popular y la empleada en culturas primitivas actuales⁹⁴⁹, con un importante trasfondo mágico-religioso, otorgaron una importancia fundamental a las aves⁹⁵⁰. Las aves están presentes como sacrificio ofrendado a la divinidad en banquetes mitraicos⁹⁵¹. Los procesos adivinatorios ejecutados por un especialista del grupo vinculados al vuelo de las aves o a partir de las vísceras de animales sacrificados, conformaron los augurios en época grecorromana⁹⁵² y sistemas de diagnóstico en culturas primitivas actuales⁹⁵³. El Deuteronomio y el Levítico, permiten en la cultura judía el consumo de aves puras⁹⁵⁴, por otra parte, clasificadas como prohibidas o *haram* en la dieta islámica⁹⁵⁵. Concretamente, en el Levítico se refiere el sacrificio de dos aves en caso de contaminación con una mujer que menstrua, Niddah, ya que en este proceso ha de estar separada del grupo⁹⁵⁶. En la práctica popular, existen alimentos basados en la preparación de las aves para los cuidados en la infancia o de la mujer recién parida⁹⁵⁷. Incluso, en los siglos XVII y XVIII, al iniciar el estudio científico de la anatomía reproductiva, se constatan la antigüedad de las bases de estudio médicas del embrión fundamentado en el huevo de la gallina fecundado⁹⁵⁸. Aristóteles pensaba que el germen de la vida estaba en el hombre, que lo

⁹⁴⁸ Cantera Montenegro, 2003, p. 32.

⁹⁴⁹ Es el caso de los totonacos de la Huasteca, con su ritual de *costumbre*, dirigido por el curandero. Enfocado al cuidado de los pequeños o a solucionar problemas de embarazo. En la jerarquía corporal se identifica el cuerpo con el del ave, y el sexo como mecanismo de fertilidad que, si no, traerá la muerte. Vid. Trejo Barrientos, 2013.

⁹⁵⁰ Marco Simón refiere el consumo de aves para tratar la enfermedad en tratados iatromatemáticos. Vid. Marco Simón, 2001, p. 170.

⁹⁵¹ Alvar Ezquerra, Jaime, 2011, pp. 21-32.

⁹⁵² Montero Herrero, 2004, p. 47-60.

⁹⁵³ "Para diagnosticar, el chamán recurre, en primer término, a la adivinación, que adopta formas muy diversas, consistentes en interpretar las señales mágico religiosas que aparecen en el vuelo de las aves, las vísceras de los animales sacrificados, las palabras o gritos de médiums en trance, (...)". Cit. en López Piñero, 2005, pp. 17-18. En la cultura malaya, en el ritual mandi perut, realizado a la mujer embarazada, se empea el huevo de gallina. Valenzuela García, 2009, p. 55.

⁹⁵⁴ Para su sacrificio se sigue el ritual *shehitah*. Rivero, José Luis, y Bandres, Maidelyn, 2012, p. 55.

⁹⁵⁵ Jáuregui Ezquibela, 2009, p. 18.

⁹⁵⁶ Alarcón-Nivia, 2005, pp. 35-45.

⁹⁵⁷ En nuestro trabajo de campo, cuando los niños enferman se les alimenta mezclando una yema de huevo con azúcar y, en ocasiones, algún licor. Entre las madres parturientas, durante la cuarentena, debían alimentarse con caldo de gallina para mejorar su alimentación y la leche materna. Estos mismos cuidados también se indican para estados febriles.

⁹⁵⁸ Desde los estudios hipocráticos, pasando por los estudios del Renacimiento, los estudios del embrión en medicina se basaron en el huevo de la gallina fecundado Papp y Babini, 1958.

depositaba en la mujer para “incubar el feto”⁹⁵⁹, mientras que Galeno combinaba la aportación de la “semilla” por parte de ambos⁹⁶⁰.

Otra interpretación consideraría la metáfora de la comida y el símbolo alimenticio. La enfermedad referiría la necesidad de satisfacer un deseo sexual. La oferta del padre se identificaría con una mujer que forma parte de la unidad doméstica y que satisfaría puntualmente los deseos del paciente. De hecho, así parece refrendarse en las versiones de Torrelavega y La Puente del Valle, como actividad institucionalizada y propia del grupo de las élites o estatus social elevado y, más concretamente, de titulares de señoríos jurisdiccionales, duques y condes, que poseen prebendas y ritos propios de iniciación. La versión de La Puente del Valle se refiere a Tamar con el término “madama”.

14	-Las alas de un palomino entre príncipes y condes (versión de Torrelavega)	la pechuga de una pava, es comida regalada.
18	El ala de un palomino que para duques y condes (versión de La Puente del Valle)	la pechuga de una pava es cosa muy regalada.

3.4.1. Requisitos del ritual.

En las versiones cántabras no existe unanimidad en la preparación del alimento, crudo o cocido: guisado, caldo o ensalada. En cambio, sí concretan quién es la figura encargada de la preparación y servicio: la propia Tamar. La división sexual del trabajo⁹⁶¹ circunscribe al hombre como proveedor y delega en la mujer la preparación y servicio del alimento en el ámbito doméstico. Así, el romance evidencia categorías identitarias de género en las que la mujer es la “encargada de la preparación y el servicio de los alimentos”⁹⁶².

Desde el punto de vista histórico, el derecho civil y eclesiástico español de mediados del siglo XIII reconoce “cierto estatus a las concubinas, que podrían vivir

⁹⁵⁹ Clark, 2010, p. 232.

⁹⁶⁰ Ibídem, p. 233.

⁹⁶¹ Durkheim, 1985.

⁹⁶² Cit. Sánchez Romero, 2008, p. 26.

con un hombre, trabajar como sirvientas y ‘ofrecer servicios sexuales’”⁹⁶³. Cuando se generaliza el servicio doméstico, con el desarrollo urbano decimonónico también lo hacen las violaciones⁹⁶⁴. La versión de Aradillos refiere la existencia de una sirvienta: María.

Dos son las fórmulas empleadas a este respecto. En las versiones de Torrelavega, Gajano, Salceda, Los Corrales, Espinama, Aradillos, el padre ordena que la preparación del alimento sea realizado por Tamar como expresión del ejercicio de autoridad:

14 -¿Qué comieras tú, hijo mío, que Tamar te lo guisara?
 (versión de Gajano, de Torrelavega,)

18 -Altamar que te la guise, María que te la traiga
 (versión de Aradillos, de Salceda)

 si te gusta una polla, que Ultramara te la traiga.
 (versión de Los Corrales de Buelna)

En las restantes versiones, es el paciente quien ordena como requisito esencial que el alimento sea preparado y, de modo especial, servido, únicamente, por Tamar. Para ello emplea fundamentalmente dos expresiones no exentas de comentario. Establece que venga sola y sin compañía, en un lenguaje ambivalente. La primera, “sin compañía”, evoca una expresión vinculada a la presentación y preparación de lo cocido, como si la joven fuera el alimento, por lo que algunas versiones leonesas, aclaran que sea la hermana. En este sentido, refleja un tipo de temporal aversión al vínculo grupal.

La segunda, el uso temporal del verbo ir, “venga sola”, evoca el sentido de venganza presente en versiones arcaizantes de este romance. De hecho, en versiones vallisoletanas, se refiere específicamente a la venganza. El íncipit con el que comienzan las versiones de Tetuán y Tánger hablan “ser la bien vengada” respecto a Tamar, estableciéndose una referencia temporal para la venganza.

⁹⁶³ Clark, 2010, p. 162.

⁹⁶⁴ Koulianiou-Manolopoulou et al., 2008, pp. 1-20.

Como observamos, la venganza del honor en soledad implica el suicidio, y si es acompañada, se molestan en el duelo, a otros.

Para reforzar la efectividad curativa del alimento servido por una única figura, Tamar, en algunas versiones, el enfermo establece una serie de conjuros y sortilegios que encajan en el contexto de procedimientos médicos curativos de carácter mágico. Al tiempo que, comparativamente, dan sentido a la posterior revelación del fingimiento de la enfermedad, como acto premeditado de engaño. Así, la versión que más refuerza este axioma es la de Roiz, en la que el hermano conjura bajo pena de muerte, por medio de un rayo, si Tamar va acompañada. Desobedeciendo, la joven acude con cuatro personas más, y la maldición se hace efectiva al morir carbonizada. Subyace una concepción basada en el contagio, propio de los métodos terapéuticos empleados por los moriscos, quienes daban importancia a la piroterapia o ritos purificatorios del fuego, los remedios naturales basados en los animales, así como al empleo de ensalmos y oraciones⁹⁶⁵. En definitiva, “la mezcla del homo religiosus y superstitiosus ante el fenómeno de la enfermedad”⁹⁶⁶. La versión refiere el pacto entre el conjurador y el espíritu mítico purificador.

- | | | |
|----|---|---|
| 18 | Quiero que suba sola,
que si sube acompañada | que no suba acompañada,
de un rayo será destrozada.- |
| 22 | Su hermana no subió sola
y, al subir por la escalera,
(versión de Roiz) | que subió con cuatro damas,
la niña carbonizada. |

En las versiones de Lloreda y Lantueno, en el conjuro subyace la amenaza de que si no se cumple el requisito, el propio protagonista devorará a la joven. La transformación en un fiero animal forma parte de ritos iniciáticos. Así se constata en África y Oceanía, en donde en el contexto de separación del rito iniciático, es fundamental la presencia de animales míticos o primigenios o seres malignos identificados con seres considerados sobrenaturales encarnados en la figura del maestro iniciático y relativos a la cultura arcaica. Estos provocan la muerte

⁹⁶⁵ García Ballester, 1976, pp. 165-180.

⁹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 180.

simbólica del iniciado⁹⁶⁷. Son varias las etnografías que refieren el disfraz mediante una máscara antrozoomórfica en el contexto del Carnaval. En Extremadura se disfrazan de vaquillas o toros el día de San Blas, y también en el aguinaldu, la “vaca-tora” y los enzamarrados⁹⁶⁸. En el norte de España, incluida Cantabria, los zamarrones o zorromocos, el antruido y la Vijanera⁹⁶⁹:

- | | | |
|----|--|--|
| 22 | que suba sola solita
que si acompañada sube
(versión de Lloreda) | que no suba acompañada,
soy capaz de devorarla. - |
| 14 | Si quiere, que suba sola,
que si acompañada sube
(versión de Lantueno) | que no suba acompañada,
soy capaz de devorarla.- |

En las versiones de La Puente del Valle y Espinama, las restricciones son más sutiles y la condición es una excusa esgrimida como un impedimento personal.

- | | | |
|----|--|----------------------------|
| | con el ruido de la gente
(versión de La Puente del Valle) | yo no puedo tomar nada. |
| 18 | porque a mí la mucha gente,
(versión de Espinama) | grande tristeza me causa.- |

Por último, en la versión de Espinama la limitación de la visita se expresa en términos de beneficio al grupo, que les evitaría así una experiencia molesta:

- | | |
|---|---------------------------|
| que, a veces, las compañías,
(versión de Espinama) | suelen salir molestadas.- |
|---|---------------------------|

3.5. El servicio como recorrido ritual.

La descripción del ritual del servicio conforma la siguiente secuencia. Los textos en Cantabria indican el movimiento que realiza la protagonista a través de la escalera. Este es un espacio que diseña un movimiento circular en el romance, generalmente, de ascenso y descenso. Representa una estructura jerárquica

⁹⁶⁷ Eliade, 2001, pp- 42-57.

⁹⁶⁸ Por ejemplo, en Extremadura, vid. Merino Quijano, 2014, pp. 34-64.

⁹⁶⁹ En la Vijanera se celebra el fin de un año y el inicio del siguiente. Un habitante del lugar se disfraza de vieja, representando el año que termina, y recibe todo tipo de insultos y golpes por parte de la comunidad, que se despide y cierra el año para dar paso al siguiente.

espacial de poder basada en dicotomías estructurales y opuestos binarios. Constituye el espacio liminal en el “proceso de simbolización ritual”⁹⁷⁰ que flanquea la fase de separación e inversión, propia de un rito de iniciación y rito de paso, bajo la idea de un “viaje ritual”⁹⁷¹. Las versiones de Requejo, Lloreda o La Puente del Valle refieren este ascenso:

	Subía por la escalera (versión de Requejo)	echando rayos de fama.
10	Ya sube su padre a verle (versión de Lloreda)	a la sala donde estaba.
30	Ya subía la escalera (versión de La Puente del Valle)	la hermosísima madama,

La versión zamorana de Ferreruela de Tábara, explicita la expresión “escaleras del amor”. La imagen de una escalera de amor podría hacer referencia al acenso o descenso social de Tamar ante los posibles matrimonios ventajosos. De ahí que, mientras desciende, va rompiendo todas sus alhajas, como símbolo de ruptura de un posible vínculo matrimonial. Es un espacio intermedio y de comunicación en el rito de iniciación.

3.5.1. Atuendo, disfraz o traje ceremonial.

En este proceso, la protagonista lleva un atuendo que se especifica en algunas versiones. Es el caso de los textos procedentes de La Puente del Valle, Lloreda, Cohicillos, Santander, Fontecha, Pido y Lantueno:

	vestida de raso verde (versión de La Puente del Valle)	que por el suelo la arrastra.
26	Ya sube por la escalera (versión de Lloreda)	con un traje de verano,
18	Era tiempo de verano (versión de Santander)	subía con falda blanca.

⁹⁷⁰ Turner, 1990, p. 55.

⁹⁷¹ García y García, 1988, pp. 35-53.

Era en tiempo de verano, la niña subió en enaguas.
(versión de Fontecha)

Como era en tiempo verano subía enaguas blancas.
(versión de Pido)

18 Era en tiempo de verano, la niña subió en enaguas.
(versión de Lantueno)

El atuendo es un elemento fundamental en el proceso ritual⁹⁷² y, esencial en los procesos de inversión. En el ritual judío, la prescripción en la indumentaria se legisla en el siglo XIII⁹⁷³, y su observancia se intensifica tras el Concilio de Trento. Diversos romances se hacen eco del uso de la máscara ritual: el romance *Condesita, Doncella guerrera, Delgadina, Cura Traidor* o *Viuda fiel*, entre otros. El ‘traje ceremonial’ desempeña un importante papel en el ritual⁹⁷⁴, indicando un estado intermedio y de protección⁹⁷⁵. Históricamente, el contexto del Carnaval asimila estos ritos de inversión de roles y subversión del orden establecido conformando el período *por excelencia* para el empleo del disfraz. En 1534, Sebastian Frank certifica esta práctica en tiempo de Carnaval⁹⁷⁶, aún presentes en el contexto festivo⁹⁷⁷.

En algunas versiones leonesas, se atribuye a la indumentaria el objeto de la culpabilización por incitar al hermano. Esta idea ha servido de argumentación para justificar los delitos sexuales y atribuir la responsabilidad a la víctima⁹⁷⁸, incluso en el discurso jurídico⁹⁷⁹. Mendoza refiere la influencia de este motivo al Romancero tradicional desde la obra de Tirso de Molina, y, que posteriormente, pasará a García Lorca⁹⁸⁰.

Los textos refieren una diversa tipología. En su análisis tenemos en cuenta el material y la función que desempeña. La versión de La Puente refiere una única

⁹⁷² Eliade, 2001, p. 55.

⁹⁷³ Luján 2013, pp. 103-117.

⁹⁷⁴ Eliade, 2001, p. 161.

⁹⁷⁵ Llop i Bayo, 1988, pp. 121-134.

⁹⁷⁶ Lurker, 1992, p. 227.

⁹⁷⁷ Maisonneuve, 1991, p. 108.

⁹⁷⁸ Koulianou-Manolopoulou et al., 2008, pp. 1-20.

⁹⁷⁹ Ibídem.

⁹⁸⁰ Mendoza Díaz-Maroto, 1980, pp. 117-148.

pieza o vestido realizado en material de “raso” que también se emplea en algunas versiones castellanas⁹⁸¹.

Asimismo, se emplean categorías que establecen diferencias estacionales o temporales de modo general: “traje de verano”, caracterizado, posiblemente, por la liviandad del tejido, frente a la existencia de un traje propio de épocas invernales o de espacios geoclimatológicos con una gran oscilación térmica. Así, encontramos esta referencia en versiones peninsulares⁹⁸². La versión de Santander refiere el empleo de “faldas”, al igual que otras zonas del territorio⁹⁸³. La prenda se localiza en un ámbito corporal específico. En esa misma particularidad, la versión de Cohicillos refiere el empleo de la “saya”, una de las piezas que componen el vestuario tradicional⁹⁸⁴. Y, así, otro elemento, en este caso, el más interior del vestido, la “enagua”, tal y como se observa en las versiones de Fontecha, Pido y Lantueno.

En estos textos, se especifica el color. La simbología del color se encuentra presente en el Romancero. Los colores son ritualmente significativos. Son, siguiendo a Cirlot⁹⁸⁵, configurados mediante un sistema binario de ejes cromáticos opuestos. En primer lugar, el eje cromático blanco-negro, cuya simbología se encuentra asociada a los procesos espirituales. El blanco es el símbolo de la totalidad, ya que es la suma de

⁹⁸¹ Así, en la versión leonesa de Vega de Sejos o la versión burgalesa de Villamedianilla, la versión palentina de Villarmentero de Campos.

⁹⁸² En Palencia, la versión de Salcedillo, Dehesa de Montejo. En León, la versión de Noceda, de San Martín de Valdetuér, de Pío, de Candín. En Asturias la versión de Tolibía. En Zamora, la versión de Losacio de Alba. En Zaragoza, la versión de Inogés. En Albacete, la versión de Alcaráz, de Almagro, de Infantes, de Villanueva de la Fuente, de Piedrabuena. En Ciudad Real la versión de Valdepeñas. En Valladolid, la versión de San Rafael, Bamba. En Burgos, la versión de Belorado, San Esteban de Gormaz. En Ávila, la versión de Aliseda de Tormes, de Peguerinos, de Fresnedilla, de Almorox, de Navahermosa. En Cáceres, la versión de Aliseda, de Madroñera, de Santiago de Carbajo, de Arroyo de la Luz. En Zamora, la versión de Fresno de Sayago. En Salamanca, la versión de Béjar. En Segovia, la versión de Madrona. En Alicante la versión de Elche. En Almería, la versión de Lanjar, Almería capital, Alhama, Linares, Tabernas. En Sevilla, la versión de Osuna, de Lora del Río, la versión de la capital, de Almadén de la Plata. En Cádiz, la versión de La Línea. En Huelva, la versión de Aroche, de La Palma del Condado, de Moguer, de La Palma del Condado. En Badajoz, la versión de Llerena. En Granada, la versión de Granada, de Albuñol. En Córdoba, la versión de Cabra.

⁹⁸³ En Ávila, la versión de Aliseda de Tormes. En Cáceres, la versión de Aliseda, Madroñera. En Salamanca, la versión de Béjar. En Ciudad Real, la versión de Almagro, Infantes. En Toledo, la versión de Mora. En Palencia, la versión de Brañosera. En Burgos, la versión de San Esteban de Gormaz.

⁹⁸⁴ Aparece en Cáceres, en la versión de Santiago de Carbajo, Arroyo de la Luz. En Segovia, la versión de Madrona. En Ciudad Real, la versión de Piedrabuena. En Ávila, la versión de Peguerinos. En León, la versión de Pío. En Asturias, la versión de Tolibía.

⁹⁸⁵ Cirlot, 1981.

los tres colores primarios, y por ello se asimila a la deidad. En el Romancero se asocia a símbolos corporales como las manos, o el rostro de la piel, y se relaciona con alimentos sagrados y con la vestimenta ritual o disfraz. Una prenda de color blanco en la cosmovisión judaica indica libertad⁹⁸⁶, y, en el cristianismo es símbolo de pureza. Así, refiere una actitud y un estado. Una actitud de independencia que colisiona con la expresada en la versión de Requejo, por la que la protagonista asiste a su hermano expresando maldiciones⁹⁸⁷ como resultado de un proceder contrario a su voluntad. Al tiempo que sirve como mecanismo para adelantar la consecuencia posterior: ya sea la menarquia o la pérdida de virginidad⁹⁸⁸:

Subía por la escalera (versión de Requejo)	echando rayos de fama.
---	------------------------

En las versiones de Los Corrales, Salceda y Cohicillos se describe la postura corporal y los objetos rituales. A priori, la cultura material de la escena descrita evoca una escena de servicio. Al igual que sucede en relación a la referencia de las aves, se destaca una disposición u ordenación corporal de estos objetos que es coincidente con la parte del cuerpo del ave ofertado. La versión de Los Corrales evoca la fórmula introductoria de algunas versiones. Según Mendoza habría préstamo de la obra de Tirso de Molina⁹⁸⁹. En el contexto ritual, los ritos de limpieza o fase de purificación forman parte esencial de la fase previa a la reagregación en el rito de paso:

26	en una mano el pollito, y en el hombro derecho, (versión de Cohicillos)	en otra una jarra de agua, llevaba colgá una toalla.
22	Por los palacios del rey con el plato en una mano (versión de Salceda)	bajaba su linda dama, y en la otra una toalla.
26	derechita como un pino, Lleva la polla en la mano	relumbra como una espada. y en el hombro la toalla,

⁹⁸⁶ Luján, 2013, pp. 103-117.

⁹⁸⁷ La maldición es un *locus* común en el Romancero, sobre el que nos ocuparemos más adelante.

⁹⁸⁸ Recordamos cómo por medio de la “basquiña”, prenda que se ha de lucir el día de la boda o por medio del sonrojamiento de la piel, se confirma el contacto con el hombre. A mediados del siglo XVIII se descubre el himen y se convierte en prueba ante el delito de la violación. Koulianou-Manolopoulou et al., 2008, pp. 1-20.

⁹⁸⁹ Mendoza Díaz-Maroto, 1980, pp. 117-148.

- 30 en la manita derecha una jarrita con agua.
 (versión de Los Corrales de Buelna)

Las versiones de Gajano y Torrelavega, llegan a especificar objetos rituales propios del servicio del alimento:

- 18 Entre dos platitos de oro Tamar se lo llevaba.
 (versión de Gajano)
- 18 Entre dos platitos blancos Altamar se la llevaba.
 (versión de Torrelavega)

En ellos, destacamos la forma circular y el empleo del metal oro. Símbolo masculino y de evocación solar. En este sentido, tratados vinculados a la alquimia medieval y moderna refieren la importancia de incluir este metal para transmitir al alimento sus propiedades curativas⁹⁹⁰. Es el símbolo del fuego, del sol, de la luz y de la inmortalidad. Es el material más perfecto, reflejo de la luz inmortal y de la inteligencia divina. Como tal transmite cualidades mágicas superiores y bienes espirituales. Se encuentra ligado a los colores blanco y amarillo. El material precioso en el que los objetos están confeccionados otorga sacralidad a los mismos. Cada uno de estos materiales se encuentra ligado a distintos símbolos a los que matiza con una adjetivación secundaria. Ahora bien, ¿por qué encontramos la referencia al oro, material masculino, asociado a Tamar y la plata asociada al hermano varón? El empleo de la simbología de los metales que se adscribe a la figura masculina y femenina. Tradicionalmente, la plata se vincula a la mujer y el oro al hombre, mientras que en el romance, el hermano se asocia a la plata y la hermana al oro. De la expresión de la anorexia al antojo ligado al universo femenino en torno al embarazo. En la segunda parte del romance, el hermano desaparece. El empleo del disfraz como elemento identificador de los personajes. Ritos de bisexualidad (Nueva Guinea) en el contexto de ritos de iniciación. La separación de la menstruante forma parte esencia del rito Purdah. Los estudios etnográficos demuestran que la menstruación y la menarquía se relacionan con numerosos mitos y tabúes. Un ritual de paso femenino similar al narrado en el romance Tamar se encuentra entre los Wayuu de la alta Guajira estudiados por

⁹⁹⁰ Vid. García Sánchez, 2005, p. 70.

Maya Mazzoldi⁹⁹¹. No existe un mecanismo de agregación para el hermano. La agregación al grupo de Tamar puede interpretarse como el paso de Tamar a la edad adulta como mujer. Esta condición le permite contraer matrimonio concertado con el asenso paterno y bajo la *patria potestas*. En la cultura judía una mujer no puede casarse durante la menstruación. Un hombre que entra en contacto con una mujer Niddah⁹⁹² ha de tener un proceso de aislamiento y purificación. Si la casa es el símbolo externo de la mujer estaríamos ante subyacentes concepciones culturales embrionarias.

Por todo ello, si bien el romance tiene una génesis bíblica, esta no se manifiesta íntegramente en las versiones de la tradición cántabra. Creemos que ha sido una fusión de interpretaciones culturales las que han ido retocando el romance.

La etnografía constata la existencia de ritos de bisexualidad, como los de Nueva Guinea, en el contexto de los ritos de iniciación⁹⁹³. Así berdache⁹⁹⁴ o dos espíritus conforman una prueba ritual que permite la asignación de género al iniciado. Bateson estudió los rituales de género entrecruzado en los iatmul de Nueva Guinea, que se consigue vistiendo al iniciado con la ropa propia del otro género. En la India, se cree que las mujeres han de ser controladas por el hombre con el objetivo de aplacar su poderosa sexualidad⁹⁹⁵. Los hijras son “ni hombres ni mujeres”⁹⁹⁶. Se organizan en casas a cuyo frente se encuentra el naik o jefe, bajo ellos, se encuentra el gurú o maestro y el chela o discípulo⁹⁹⁷. Se encuentra relacionados por un parentesco ficticio: “las ‘hijas’ de una ‘madre’ se consideran ‘hermanas’ entre si y las de más edad son consideradas ‘abuelas’ o ‘hermanas de la madre’ (tías)”. Otro de los roles hindúes es el “sadhin o asceta femenina”⁹⁹⁸. Antes de la menarquía interpretan su rol al elegir ropas de hombre y rechazando el matrimonio⁹⁹⁹.

⁹⁹¹ Mazzoldi, 2004, pp. 241-268.

⁹⁹² Alarcón-Nivia, 2005, pp. 35-45.

⁹⁹³ Eliade, 2001, p. 51.

⁹⁹⁴ El autor considera el término berdache como anacrónico. Bolín, 2003, pp. 231-259.

⁹⁹⁵ Vid. Nanda, 2003, pp. 261-274.

⁹⁹⁶ Ibídem, p. 262.

⁹⁹⁷ Ibídem, p. 270.

⁹⁹⁸ Ibídem, p. 272.

⁹⁹⁹ Ibídem, pp. 272-274.

3.6. Violación de Tamar

Nos encontramos ante el motivo central de la intriga del romance *Tamar* (a.a). La joven acaba de acceder al espacio de separación donde visita al iniciado. En este punto se hace evidente el paralelismo existente entre la visita que realiza Tamar con la realizada por el progenitor. Es más, en versiones como la de Cicero, Gajano, Torrelavega, Cohicillos, Los Corrales de Buelna, Salceda, Aradillos, Requejo, La Puente del Valle, Espinama o Pido, la protagonista interroga al paciente sobre su enfermedad, estableciendo el vínculo de parentesco entre ambos mediante la expresión “hermano mío”:

-¿Qué mal tienes tú, hermanito, qué enfermedad te acompaña?
(versión de Gajano)

Destacamos la versión de Cicero que emplea la expresión “prenda del alma”, estribillo propio de otras manifestaciones de la oralidad, que encontramos en versiones cántabras del romance *Condesita*, *Amante resucitada* o *Esposa Infiel*. Su empleo es frecuente en la descripción corporal literaria. Ahora bien, en el contexto ritual y empleo del disfraz, ¿está estableciendo una identificación entre ambos personajes?:

- | | | |
|----|--|-------------------------------|
| 14 | - ¿Qué tienes, hermano mío,
(versión de Cicero) | qué tienes, prenda del alma? |
| 14 | - ¿Qué tienes, hermano mío,
(versión de Cicero) | qué tienes, prenda del alma? |
| | -¿Qué tal estás, hermanito?,
(versión de Torrelavega) | Bueno, no me duele nada. |
| 26 | - ¿Tú qué tienes, hermanito,
(versión de Aradillos, de Salceda) | que estás malito en la cama? |
| 22 | - ¿Qué tienes, hermano mío,
(versión de Pido) | qué tienes que estás en cama? |
| 18 | - ¿Qué tienes, hermano mío,
(versión de Requejo) | que estás malito en la cama? |

- ¿Qué tienes, hermano mío, qué te hace caer en cama?
(versión de Cohicillos)

34 -¿Qué enfermedad ti'es hermano, qué enfermedad te ocupaba?
(versión de La Puente del Valle)

- ¿Qué tienes, Miguel Alonso, qué tienes que estás en cama?
(versión de Los Corrales de Buelna)

22 - ¿Qué tiene el rey don Alonso, que está malito en la cama?
(versión de Espinama)

En los estados de enamoramiento, la voz del amado y el aspecto corporal son fundamentales; en este sentido, podemos entender el diálogo. La respuesta del hermano difiere con la realizada a su progenitor. En términos generales, confiesa sus intenciones culpabilizando a Tamar, evidenciando el engaño, y refiriendo una génesis corporal específica que identifica con la vía de sanación.

La culpabilización de la víctima es evidente en las versiones de Aradillos, Salceda, Requejo, Pido y Cohicillos:

- Los tus amores, hermana, me tienen malo en la cama.
(versión de Aradillos, de Salceda,)

- Tus amores, Ana Flor, me tienen malo en la cama.-
(versión de Requejo)

- Tú tienes toda la culpa de que esté enfermo en la cama.-
(versión de Pido)

30 - Los males que a mí me acuden, tus ojos tienen la causa.
(versión de Cohicillos)

El engaño es patente en la versión de Torrelavega:

22 -La enfermedad que yo tengo en tus brazos la mostrara.
(versión de Torrelavega)

Las versiones cántabras más arcaizantes localizan la génesis del estado de enfermedad en los ojos. La creencia del mal de ojo, en tanto se refiere a una

enfermedad, o al amor a primera vista, en los procesos neuroquímicos del enamoramiento, convierte en fundamental el contacto visual, que refieren el 20% de las versiones peninsulares¹⁰⁰⁰. Ante la equivalencia entre amor y enfermedad expresada en el romance, encontramos una lectura implícita de amor enfermizo como vía de prohibición de la relación. Asimismo, esta expresión encierra la emoción de la venganza mediante el sentimiento del enojo.

Otro grupo de versiones cántabras omiten este diálogo. Nos referimos a los textos de Lloreda, Salceda, Valdeprado, Fontecha, Santander, Bejes, Liébana, Las Ilces, Caloca y las dos versiones de Lantueno. En ellas se relata directamente el abuso al que es sometida Tamar y los mecanismos de defensa por ella empleados. Siguiendo a Clark¹⁰⁰¹, la violación, presente desde la antigüedad romana y fundamentada mitológicamente en el binomio Marte y Venus fue considerada un acto esencial de procreación; además, el sometimiento de la mujer al control y dominación masculinos, un aspecto esencial de sus rituales festivos:

- | | | |
|----|---|---|
| 30 | La coge por la cintura,
y allí pasa mil fatigas
(versión de Lloreda) | la echa sobre la cama,
hasta escupirla la cara. |
| 34 | La agarró de la muñeca,
la puso un puñal al pecho
una pelota en la boca
(versión de Salceda) | la tumbó sobre la cama;
para que no diga nada;
para que no diga palabra. |
| 42 | La agarró de las muñecas
hizo lo que quiso de ella,
la puso un puñal en el pecho, | la tiró en aquella cama,
lo que el traidor deseaba,
la espada desenvainada, |
| 46 | una pelota en la boca
(versión de La Puente) | para que no voceara. |
| 10 | La ha cogido con los brazos, | en la habitación la llevaba. |

¹⁰⁰⁰ Refieren la mirada como aspecto esencial, además de las cántabras 33 versiones. La versión publicada en el *Romancero General* de Durán, Primavera y Flor de Romances. En Palencia, tres, la versión de Salcedillo, de Villamartín de Campos, de Brañosera. En Burgos, tres, la versión de Santa Inés de los Montes Politanos, de Burgos capital, de Proa de Duero. En Asturias, dos, la versión de Llanes y de Mieres. En León, catorce, la versión de Brugos de Fenar, de Nocedo de Gordón, de Llombera, de Villanueva, de La Seca de Alba, de Boñar, La Seca, de Peredilla, de Huergas de Gordón, de Soto de Sajambre, dos versiones de Oseja, de Ribota, de Villala. En Zamora, la versión de Villalpando. En Valladolid, la versión de Castrillo de Duero. En Segovia, la versión de Cantalejo. En Albacete, siete, las dos versiones de La Roda, de Villarrobledo, dos versiones de Alcaraz, de Munera, de El Bonillo.

¹⁰⁰¹ Clark, 2010, pp. 66.

(versión de Valdeprado)

- 18 La cogió de la cintura, y la ha metido en la cama.
 - Mira, Tranquilo, lo que haces, mira que yo soy tu hermana.
 (versión de Fontecha)

La agarró de la cintura, la tiró encima la cama.
(versión de Santander)

La agarró por la cintura y se la metió en la cama.
(versión de Bejes)

- 14 Y Tranquilo se levanta y la subió para su cama.
 (versión de Liébana)

- 22 La cogió por las muñecas, la tiró encima la cama,
 (versión de Las Ilces)

- 22 La cogió por las muñecas, la tiró encima la cama,
 la puso un puñal al pecho porque palabra no hablara.
 (versión de Caloca)

La cogió por la cintura y se la metió en la cama.
(versión de Lantueno)

La agarró de los cabellos y se la metió en la cama.
(versión de Lantueno)

Todas las versiones de la tradición cántabra son coincidentes al relatar el gesto de dominación física mediante el verbo “agarrar”, que implica violencia. Las versiones difieren en la parte del cuerpo reseñada, una suerte de descripción jerárquica corporal propia del ámbito literario¹⁰⁰² con connotaciones histórico culturales. El 61% de las versiones¹⁰⁰³ indican como parte del cuerpo, la cintura, la igual que en la mayor parte de la geografía peninsular. En la antigua Roma la cinta colocada en la cintura de la novia constituye un objeto fundamental en el rito matrimonial. La etnografía refiere esta parte del cuerpo como aquella en la que se portan objetos rituales. Los zamarrones o el antruido llevan colgados campanos a

¹⁰⁰² Senabre, 1997, pp. 81-89.

¹⁰⁰³ Es el caso de las versiones de Lloreda, Fontecha, Santander, Cicero, Bejes, Pido, Lantueno, Las Ilces, Requejo y las dos versiones de Espinama.

la cintura. Los vencedores del rito mallorquín de los “cossier” se atan unas cintas a la cintura que cuelgan sobre una falda¹⁰⁰⁴.

Otro grupo de versiones relatan partes de la extremidad. Así, el “brazo”¹⁰⁰⁵ en Salceda y Valdeprado, o la “mano”¹⁰⁰⁶ en la versión de Gajano, poseen un valor simbólico del poder físico y material que sobre ella ejerce el hombre. Bajo el término *manu*, el Digestum (533) representa el poder que el hombre tiene sobre la mujer, y la importancia es tal que el Pacto de Código Sállico (siglos V-VI) otorga a la mano un valor simbólico: “si un hombre apretaba la mano de una mujer, pagaba dieciséis sueldos; si ponía la mano sobre el codo, treinta y cinco sueldos”¹⁰⁰⁷. Se convierte así en sinónimo de pureza y virginidad en el marco de las relaciones. Como símbolo familiar hace referencia a la *sib* teutónica. Este símbolo acogía a los familiares desde los primos segundos hasta los primos sextos. Tomar de la mano implica la unión de ese individuo en relación a los miembros de la familia. No es necesario que se hable de matrimonio, ya que el gesto ritual es en sí una ceremonia. Incluso, en la actualidad, existe un survival por el cual, en el rito matrimonial canónico, los esposos se dan la mano.

La “muñeca”¹⁰⁰⁸ se emplea en las versiones de Aradillos, La Puente del Valle, Salceda y Caloca. Queremos indicar, como fruto de la variabilidad, la ambivalencia del vocablo muñeca, como extensión de la mano y conexión con el brazo, que evoca a la esposa, y, desde su polisemia, el fin de la etapa de la infancia.

¹⁰⁰⁴ El rito mallorquín y catalán de los “cossier” estudiado por Francesc Vallcaneras. El término es de origen mozárabe. Se emplea en Cataluña para la búsqueda insistente de una cosa, al que se aludía como enfermedad. En Mallorca refiere un rito vinculado a un recorrido que se realizaba corriendo. Vallcaneras Jaume, 2006, pp. 71-76.

¹⁰⁰⁵ A pesar de la alusión corporal que aparece en otras versiones a los brazos, en lugar de a los ojos, destacamos las versiones en las que la joven es agarrada del brazo. Especialmente, en la provincia de León. Así, destacamos la versión de Láncara, de Noceda de Gordón y de Llombera.

¹⁰⁰⁶ También en la versión recopilada en la capital de Burgos, la versión de San Rafael, de Bamba en Valladolid, la versión de Alcaraz en Albacete, la versión de Navas de Estena en Ciudad Real, las versiones de Aliseda, de Santiago de Carbajo en Cáceres, la versión de Osuna en Sevilla, la versión de Alhama, la recogida en la capital de Almería, la versión de Agüimes en Gran Canaria

¹⁰⁰⁷ Fonay Wemple, 1992, pp. 207-241.

¹⁰⁰⁸ También en otras versiones del norte, como en la Asturias, la versión de Llanes, en León, la versión de Prioro y en Palencia, la versión de Villarmentero de Campos.

Finalmente, destacamos la versión de Lantueno, en la que la joven es agarrada por los “cabellos”¹⁰⁰⁹. A pesar de representar la única versión cántabra, es una fórmula muy habitual en otras partes del territorio hispánico. La referencia a los cabellos en el Romancero es un *locus* recurrente. Una de las fórmulas de aparición es aquella en la que la joven se encuentra “peinando al sol” o “peinando en el balcón”. Aparece en romances como *Esposa Infiel*, *Viuda Fiel*, *Doncella Guerrera*, *Cura Traidor*, *Marbuena* y *Amante Resucitada*. Aquí, el cabello es el símbolo mágico que representa los rayos solares, manifestando el nivel de las fuerzas energéticas vitales y bellas; representación del alma y distintivo de femineidad. Forma parte de los preliminares del rito de iniciación, y mecanismo de defensa ante malos espíritus. Sir James Frazer (1929-1931), y H.J. Rose señalan esta función; advirtiéndose la existencia de seres maléficos que podrían dañar a los futuros esposos. Por ello, el cabello simboliza la fuerza vital y la fertilidad, la juventud y la fecundidad. Así, las mujeres solteras o vírgenes dejan crecer los cabellos llevándolos sueltos como signo de disponibilidad y, una vez recogidos éstos, como signo de apropiación. El símbolo y la acción ritual relativo al cabello se inserta en ritos de paso iniciáticos de la infancia a la madurez, que en el Romancero se hacen coincidir con fases rituales relativas al rito matrimonial especialmente destacada en la mujer, como así sucede en el mundo grecorromano. No es este un hecho arbitrario.

Según Marcos Casquero¹⁰¹⁰, la costumbre de que la joven llevara el cabello suelto y largo antes de la boda se constata en Esparta. En Atenas, durante la fiesta de Apaturias durante el mes de Pyanepsión (segunda mita del mes de octubre y primera mitad del mes de noviembre), en el que los jóvenes ingresaban en las fratrías¹⁰¹¹, se llevaba a cabo el corte del cabello del iniciado en el seno consanguíneo de la fratría. Mediante la γαμελία, uno de los dos sacrificios llevados

¹⁰⁰⁹ En Lugo, la versión de Castañósín. En Orense, la versión de Palleirós. En Asturias, la versión de Astudillo. En Burgos, la versión de Santa Inés de los Montes Politanos. En Palencia, la versión de Brañosera. En León la versión de San Miguel, de Escaro, de Brugos de Fenar, de Casares, de Villanueva, de La Seca de Alba, de Boñar, de La Seca. En Zamora, la versión de Ferrezuela de Tábara, de Nuez, de Trabazos, de Lober, de Flores, de Ferreras de Arriba, de Videmala. En Segovia la versión de Carbonero el Mayor. En Huelva, la versión de La Palma del Condado, la Aracena. En Sevilla, la versión de Utrera. En Almería, la versión de la capital. En Cuenca, la versión de Villaconejos.

¹⁰¹⁰ Marcos Casquero, 2000, pp. 17-38.

¹⁰¹¹ Unidad político parental, puede referirse al agrupamiento de varios clanes que conforman un pueblo o una tribu.

a cabo durante el tercer día de las Apaturias, se llevaban a cabo rituales matrimoniales. Plutarco y Luciano nos informan que,

mientras eran solteras, las jóvenes espartanas llevaban los cabellos sueltos y libres; pero el día de la boda (al menos en tiempo de las draconianas medidas de Licurgo) la madrina, la *νυμφευτρια*, le rasuraba completamente el pelo; la novia, vestida con ropas masculinas, esperaba a obscuras la llegada del novio¹⁰¹².

En Roma, las jóvenes iniciadas recogían sus cabellos la víspera de la boda,

al día siguiente, fecha de la boda, ese cabello debería ser peinado formando seis trenzas (*sex crines*), a imitación de las que llevaban las Vestales, empleando para ello la punta de una lanza curva¹⁰¹³.

Una vez que las mujeres recogían su cabello, por el rito matrimonial accedían a la categoría de matronas. Este peinado coincidía con el de las Vestales.

En realidad, no cabría hablar de búsquedas de un presagio de castitas para explicar el hecho de que ambas ostenten ese peinado, sino que ambas lo ostentan porque tienen el deber de castitas. Castitas no es sino la fidelidad con que cada mujer debe atenerse su particular estatuto: la Vesta, observará una completa abstinencia sexual (motivo por el que castitas llevó a confundirse con virginitas); la desposada guardará y reservará su cuerpo únicamente para su esposo. En este sentido, como observa Bolës-Janssen, 'los crines eran precisamente el atributo y la insignia visible de la castitas de la matrona, con que manifestaba que no debía tocarla nadie más que su marido. Ahora bien, la novia no es aún una matrona. Si lleva los crines es porque desde el momento en que se inicia el ritual del matrimonio se considera obligada a la castitas'¹⁰¹⁴.

Las referencias romancísticas a la figura de la matrona son una cuestión importante en el Romancero (*Blancaflor y Filomena*, *Marbuena*, *Casadina*) Jean Gagé¹⁰¹⁵ considera que

la hasta caelibaris era en sus orígenes empleada para la consagración de las jóvenes a un culto en el que se excluía el matrimonio. Tales jóvenes, aún doncellas,

¹⁰¹² Ibídem., p. 21.

¹⁰¹³ Ibídem., p. 23.

¹⁰¹⁴ Ibídem., p. 24-25.

¹⁰¹⁵ Ibídem., p. 23.

recibirían, según él, un entrenamiento de carácter guerrero y gozarían de un estatuto peculiar, que las diferenciaría tanto de las *virgines* como de las casadas. El ritual del peinado con la lanza podría entrañar una superstición de origen guerrero que pretendía quizá hacer pasar a los cabellos de la mujer algo de energía viril. La desaparición de este tipo de jóvenes, según Gagé, había relegado la costumbre del peinado con la lanza a las jóvenes, también doncellas, que iban a contraer matrimonio.

Aquí podemos encontrar la vinculación al romance *Doncella guerrera*. Van Gennep¹⁰¹⁶, tomando un ejemplo de E. Doutté señala una costumbre de Marrakech:

cuando son muy jóvenes, las niñas de los rehamna (Marruecos) llevan la cabeza afeitada, excepto los cabellos de delante y un mechón sobre el vértex; cuando llegan a la pubertad, dejan crecer sus cabellos, conservando los que están sobre la frente y enrollando los demás sobre la cabeza; cuando se casan, se dividen los cabellos en dos trenzas que quedan colgando por detrás; pero a partir del momento en que son madres, se pasan esas dos trenzas delante del pecho por encima de los hombros”.

En *Doncella Guerrera* con el corte del cabello se está produciendo un sacrificio y una renuncia de la fuerza vital y la fertilidad que el cabello simboliza¹⁰¹⁷. El corte de los cabellos representa una evolución espiritual con una función social del individuo en la colectividad. Es sinónimo de fracaso, dominación y pobreza, pero es sacrificio de renuncia voluntaria que se realiza para entrar en la ascesis. Un elemento ceremonial en rituales iniciáticos africanos y australianos es la mutilación corporal¹⁰¹⁸. Herodoto, por su parte, en el Libro III (3,8,3), destaca la costumbre de los árabes de afeitarse la cabeza en honor a sus dioses. Es decir, esta costumbre cuyos orígenes los encontramos en la antigüedad clásica tiene parangón con otras costumbres que se encuentran en el norte de África, por lo que este rito quedó afianzado en el Romancero. El cabello es objeto de deseo, de injurias y de definición sexual. Agarrar a una mujer del cabello supone una injuria física¹⁰¹⁹, calificada en la Edad Media de caloña, en la que existían diferencias en función de la situación jurídico social de la mujer, como sucede también en *Marbuena*.

¹⁰¹⁶ Van Gennep, 2008, p. 179-180.

¹⁰¹⁷ Cirlot, 1981, p. 111.

¹⁰¹⁸ Eliade, 2001, p. 41, 54.

¹⁰¹⁹ Madero, 1992, pp. 581-591.

El espacio en el que se desarrolla la violación es la cama, como así refirieren todas las versiones de este romance. Es el lugar en la que se encuentra el hermano, el escenario. Conforman el espacio en el que se circunscribe el rito de paso del nacimiento y de la muerte. Es, asimismo, un *locus* habitual de transgresión en el Romancero¹⁰²⁰. Sommer¹⁰²¹ demuestra el condicionamiento del diseño espacial del escenario de interacción sobre la conducta. Cobra especial relevancia el diseño de un espacio sociópeto de interacción que permite el más alto grado de intimidad. Desde este punto podemos observar, según las pautas comportamentales, dos grandes ramas en la tradición romancística de este texto. En un grupo de versiones la joven es llevada hacia la cama. En otro, es el hermano quien se abalanza hacia su hermana.

En relación al primer grupo presente en Cantabria observamos una gradación en el uso de la violencia. En este sentido, el verbo más empleado es “tirar”¹⁰²², tal y como aparece en las versiones de Espinama, La Puente del Valle, Santander, Caloca y Pido. Asimismo, se emplea el verbo “tumbar”¹⁰²³, en las versiones de Gajano, Aradillos y Salceda; “meter”¹⁰²⁴, en las versiones de Lloreda, las Ilces y Requejo; y, “subir”, en la versión de Liébana¹⁰²⁵.

En este punto del romance, las versiones más arcaizantes, realizan una descripción precisa del abuso, a partir del uso pleonástico de dos preposiciones¹⁰²⁶. Otras, como veremos, emplean fórmulas con vocación de síntesis. La profusión de los detalles diegéticos en la violación de Tamar propia de la tradición peninsular frente a la tradición sefardí, crea, según Bazán, “una imagen más plástica que

¹⁰²⁰ En el romance *Gerineldo*, la cama es el lugar en el que se produce la transgresión y el desorden, esto es el amor prohibido y la contravención de la norma.

¹⁰²¹ Sommer, 1969.

¹⁰²² Es el verbo empleado en el 20% de las versiones peninsulares.

¹⁰²³ Así aparece en otras dos versiones. Una, procedente de Orense, y de San Martín de Valdetuéjar en León.

¹⁰²⁴ Así aparece en nueve versiones peninsulares. En Burgos, la versión de Burgos capital. En León, la versión de Candín, la de Tuiriz, de Vega de Sejour. En Palencia, la versión de Dehesa de Montejo. La versión de Yurre recopilada en Palencia. En Zaragoza, la versión de la capital, la de Inogés. En Segovia, la versión de Carbonero el Mayor.

¹⁰²⁵ Dos versiones peninsulares emplean este verbo. En Palencia, la versión de Villarmentero de Campos. En Cáceres, la versión de Aliseda.

¹⁰²⁶ Leal Cruz, 1999, pp. 203-230.

violenta”¹⁰²⁷. Entre las primeras, se encuentran los textos procedentes de Salceda, Gajano, Aradillos, La Puente del Valle, Caloca y Requejo, así como los de Espinama, Los Corrales y Cohicillos. Sin olvidar su simbolismo metafórico:

34	La agarró de la muñeca, la puso un puñal al pecho una pelota en la boca (versión de Salceda)	la tumbó sobre la cama; para que no diga nada; para que no diga palabra.
26	La ha agarrado de la mano la ha puesto un puñal al pecho y una pelota en la boca (versión de Gajano)	y la ha tumbado en la cama, para que no resollara, para que no hablara nada.
34	La agarró de la muñeca, la puso un puñal al pecho una pelota en la boca (versión de Aradillos)	la tumbó sobre la cama; para que no diga nada; para que no diga palabra.
42	La agarró de las muñecas hizo lo que quiso de ella, la puso un puñal en el pecho,	la tiró en aquella cama, lo que el traidor deseaba, la espada desenvainada,
46	una pelota en la boca (versión de La Puente)	para que no voceara.
22	La cogió por las muñecas, la puso un puñal al pecho (versión de Caloca)	la tiró encima la cama, porque palabra no hablara.
22	La cogió por la cintura hizo lo que quiso de ella	y la echó sobre la cama, y lo que él deseaba,
26	y en la boca, pa’ que no hable, (versión de Requejo)	la ha metido una manzana.
30	la agarró por la cintura, hizo de ella lo que quiso (versión de Espinama) hasta escupirla en la cara.
38	Se echa de la cama abajo hizo lo que quiso de ella, (versión de Los Corrales)	como un toro cuando brama; hasta la escupió en la cara.
38	Se abalanzó sobre ella hizo de ella lo que quiso (versión de Cohicillos)	como una fiera malvada; y hasta escupirla en la cara.

La fórmula con la que se concluye el abuso se realiza bajo la expresión “hizo lo que quiso de ella”, que encontramos en los textos de Gajano, La Puente del Valle, Los Corrales y Espinama. Esta variación sinonímica funciona como un intensificador¹⁰²⁸. La expresión refiere asignarse el control y poder. Expresa una

¹⁰²⁷ Empleo el concepto detalle diegético utilizado por Bazán Bonfil, 2003, p. 4.

¹⁰²⁸ Bazalo Miguel et al., 2005, pp. 1187-1246.

situación de dominación total. Pero también concreta la realización de una serie de acciones reservadas y que se ocultan al receptor del mensaje, por lo que el narrador o intérprete y el receptor es el encargado de completar. En estas versiones, de ser la joven Tamar la iniciada, debemos señalar el secretismo existente en los ritos iniciáticos femeninos¹⁰²⁹. Finalmente, se reseña el gesto simbólico de escupir. El 38% de las versiones peninsulares lo refieren. Esta acción refiere parte de un rito iniciático, y es metáfora del insulto o del aborrecimiento que en la tradición sefardí demuestra el hermano¹⁰³⁰. En diversas culturas forma parte de rituales de adivinación o sanación.

Además de la posible interpretación freudiana que se ha barajado para los pastores de la sierra Gador¹⁰³¹, en los que simboliza la eyaculación, este gesto encierra diversas interpretaciones. En la antigüedad grecorromana, escupir en el suelo es una forma de protegerse contra el mal de ojo¹⁰³². En el Nuevo Testamento, es una forma de sanación¹⁰³³. En el rito chamánico del Yagé¹⁰³⁴, el chamán, tras inocular una sustancia, la extrae chupando y escupiendo. Reagan¹⁰³⁵ señala que entre los Mochicas, escupir forma parte de un conjuro. En el rito de adivinación K'in Yah en la religión maya lanzadora, investigado por Boremanse¹⁰³⁶, la acción de escupir que el celebrante realiza sobre sus dedos forma parte de la acción ritual del rito de adivinación.

Por otra parte, Somolinos¹⁰³⁷ ha estudiado cómo en el drama *Las Mujeres de Perrebia* de Esquilo se constata la práctica ritual por la que:

los que cometían un asesinato con engaño purificaban su crimen mutilando al asesinado... y que también chupaban su sangre y la escupían. (...). Se trata de una práctica ritual consistente en chupar y escupir la sangre de la víctima para librarse de la venganza

¹⁰²⁹ Eliade, 2001, p. 70.

¹⁰³⁰ Fraile Gil, 1993, p. 32.

¹⁰³¹ Fernández Cuesta, 1983.

¹⁰³² Darío Pimentel, 1998, pp. 75-78.

¹⁰³³ Artes Hernández, 2006, pp. 155-182.

¹⁰³⁴ Menéndez, Ramón, 2007, p. 227.

¹⁰³⁵ Regan, Jaime, 2014, pp. 27-46.

¹⁰³⁶ Boremanse, 2007, pp. 114-135.

¹⁰³⁷ Rodríguez Somolinos, 2007, p. 9-19.

del muerto.¹⁰³⁸

En el mito cananeo de la “Lucha entre Ba’lu Môtu”, el vencido puede escupir al vencedor¹⁰³⁹. Entre los judíos o los indios de Chiapas¹⁰⁴⁰, escupir forma parte de la ceremonia en el crimen ritual. Posiblemente, a través de la conquista, esta costumbre judía se llevase a América.

3.7. Mecanismos de defensa y negación: el debate de la prohibición.

Las versiones cántabras reflejan los diversos mecanismos de defensa empleados por Tamar y su negativa a mantener una relación prohibida. El primero que reseñamos es el referido al valor del amor en términos de estrategia económica, bajo la expresión, “mis amores a ti no valen nada”. Así lo encontramos en las versiones de Aradillos, Los Corrales de Buelna, Pido y las dos versiones de Espinama. Evidencia, en términos contractuales, el valor del intercambio que, en un matrimonio homógamo, como es el que se establecería, supondría sobre el incremento patrimonial, ya que matrimonio y patrimonio resultan equivalentes:

30 - Los mis amores, hermano, a tí ¿qué pena te daban?
(versión de Aradillos)

En la versión de La Puente, Tamar le arroja el plato a la cara, en forma de violenta devolución:

38 Ella como no era boba le arrojó el plato a la cara.
(versión de La Puente del Valle)

En otras versiones, se explicita la prohibición basada en la advocación a la deidad. Así, las dos versiones de Lantueno, invocan a Dios en la prohibición. La versión de Cohicillos emplea un estribillo común en el Romancero: “No lo quiera Dios del Cielo ni la Virgen Soberana”. La prohibición es en estas versiones una prescripción elevada a precepto divino y, por tanto, fundamentada en la religión.

¹⁰³⁸ Ibídem, p. 16.

¹⁰³⁹ Agundez García, [en línea: <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=1811>]

¹⁰⁴⁰ Har-Peled, Misgav, 2015, pp. 122-136.

Las versiones de Tetuán hablan del rey David. En este sentido, no debemos olvidar la importante labor desarrollada por la Iglesia para desarraigar prácticas y costumbres paganas desde los albores de la Edad Media.

La negativa de Tamar provoca en el hermano una reacción violenta expresada en un sentimiento de ira. El enojo es una emoción propia de la venganza. Y la venganza podríamos interpretarla en el contexto de rivalidad que ya referimos más arriba con los conceptos de rendición y enfermedad. A ella se refieren las versiones cántabras de Los Corrales de Buelna, Las Ilces, Espinama y Cohicillos, así como en otras ramas leonesas. Desde la psicología nos encontraríamos ante el perfil de un individuo a quien el proceso de educación no ha marcado límites ni responsabilidades, al tiempo que, un estado alterado de conducta generaría una reacción psicopática. Sin embargo, la reacción del hermano se identifica con la inversión de un fiero animal que ataca a Tamar desde la cama, al igual que “otras torturas iniciáticas”¹⁰⁴¹. Así, la reacción violenta, sintetizada en el adjetivo “enfurecido” de la versión de Espinama, cobra una nueva significación. Cohicillos, refiere una “fiera malvada”, las versiones de Espinama y Los Corrales, emplea la comparación con un toro¹⁰⁴². Finalmente, Las Ilces emplea la metáfora del león, de mayor frecuencia de aparición en los textos peninsulares¹⁰⁴³. El león, en rituales africanos, representa al “maestro iniciático animal”¹⁰⁴⁴. Juan Carlos Olivares Pedreño¹⁰⁴⁵ ha estudiado el rito del toro de San Marcos el 25 de abril a través de su vinculación con el dios indígena Bandua. Esta deidad ha sido relacionada con el “Marte indígena” y al dios indígena “Cosus”. En las representaciones indígenas de Marte, éste se le representa con una prenda sujeta a la cintura. El dios indígena Cosus se ha asociado a Marte:

Según J.C. Bermejo, aparecería en el epíteto de la divinidad la raíz *segh* (sujetar, vencer),

¹⁰⁴¹ Eliade, 2001, p. 62-65.

¹⁰⁴² Únicamente cinco versiones se refieren al toro. Además de las dos cántabras, las otras tres proceden de Segovia.

¹⁰⁴³ Se encuentra por toda la geografía un total de 26 versiones, estos es, aproximadamente, el 12% incorporan al león.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem.*, p. 47.

¹⁰⁴⁵ La zona de extensión en la que se encuentra difundida el culto a estas deidades se corresponden con la zona que va desde el norte de España hasta el Tajo y como divisoria del área occidental. La fiesta del rito del toro se constata en Extremadura. Y, la advocación a la deidad, en áreas próximas como Salamanca, Zamora, Toledo o Portugal. Vid. Olivares Pedreño, 1997, p. 206.

que también aparece en el término *seghos* (victoria) en celta y en germánico, lo que permitiría relacionarlo con el epíteto de Marte Segomo, divinidad constatada en el santuario de Bolards (Borgoña) y dadora de la victoria.

El propio Zeus metamorfoseado en toro deja a la princesa Europa embarazada. Siguiendo a Alarcón-Nivia,

en las culturas indígenas de diferentes partes del mundo se ha creído que el fluido menstrual fue causado por primera vez por la mordedura de un animal en la región genital de la mujer, que originó a los seres humanos. (...) Entre las tribus de México, Brasil, Norteamérica y Bolivia, este animal ha jugado un papel central como causante de la menstruación, como violador de las adolescentes solitarias o como terapia para las mujeres que entran en amenorrea¹⁰⁴⁶:

- | | | |
|----|---|----------------------------|
| 10 | Al subir por la escalera
(versión de Las Ilces) | como un león se levanta, |
| 38 | Se echa de la cama abajo
(versiones de Espinama y de Los Corrales de Buelna) | como un toro cuando brama; |
| | Se abalanzó sobre ella
(versión de Cohicillos) | como una fiera malvada; |
| | Entonces, enfurecido
(versión de Espinama) | se levantó de la cama; |

Desde un nivel antropológico e insertada esta negativa como alteración en el desarrollo de la fase del ritual de separación o de sanación, el iniciado exaltaría su espíritu animal desde una concepción mágico-religiosa, y desde los ritos de inversión propios de la fase de separación, con la transformación en un animal. No obstante, diversas culturas desarrollan ceremonias en el rito de paso de la pubertad femenina, marcada por la primera menstruación, en la que la joven es simbólicamente violada por un animal¹⁰⁴⁷. En la literatura europea del siglo XVI, “los genitales femeninos a menudo se describían como bestias rampantes”¹⁰⁴⁸. En los rituales de paso africanos y australianos, la transformación en un fiero animal es habitual en ritos de iniciación. El maestro iniciático causa la menstruación

¹⁰⁴⁶ Alarcón-Nivia, 2005, pp. 35-45.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem.*, refiriendo la obra Buckey T. y Gottlieb A., 1998.

¹⁰⁴⁸ Clark, 2010, p. 149.

transformándose en el animal mítico o primigenio en rituales de África, América y Oceanía.

Finalmente, este motivo del romance finaliza con el argumento aducido por el protagonista para transgredir la norma: “no haber nacido tan guapa”. Así se encuentra en las dos versiones de Lantueno, Espinama, Pido, Bejes, Santander, Fontecha, San Mamés, Valdeprado, Salceda, y Liébana:

- | | | |
|----|---|-----------------------------|
| | - Y qué que seas mi hermana, | no haber nacido tan guapa.- |
| | (versión de Lantueno) | |
| 22 | - Ya lo sé que eres mi hermana, | no haber nacido tan guapa.- |
| | (versión de Fontecha) | |
| | - Si lo eres, que lo seas, | no haber nacido tan guapa. |
| | (versión de San Mamés) | |
| 22 | - Si eres mi hermana que seas, | no haber nacido tan guapa.- |
| | (versión de Salceda, de Valdeprado, de Santander, de Bejes, de Espinama, de Lantueno) | |
| 18 | - Si eres hermana, que seas, | no haber nacido tan guapa.- |
| | (versión de Liébana, de Pido) | |

A priori, parece que la belleza física de la joven es el desencadenante de la contravención de la prohibición; argumento paralelo a la interpretación de la posible provocación de la vestimenta. No obstante, esta belleza vinculada al nacimiento podría referirse los bienes patrimoniales a los que la hermana tiene acceso.

3.8. Reagregación al grupo: la variabilidad en los finales del romance.

Tras el motivo principal del romance, se desencadenan diversos finales y estrategias de afrontamiento tanto por parte de la protagonista como por parte del progenitor o de personajes intermedios, quienes se convierten en actores principales de la segunda parte del romance. Se trata de diversas respuestas dadas por la colectividad ante la interpretación del motivo central del romance. En términos generales, difieren del sentido de venganza expresado en otras ramas de la tradición. En este sentido, hemos observado la existencia de dos ramas de la tradición en los finales de las versiones cántabras. La existencia de dos

subtradiciones en el norte peninsular observado por Diego Catalán fue referida más arriba.

Un grupo de versiones que hemos denominado tipo A hacen referencia a la intervención de un grupo de personajes intermedios, doctores, y al embarazo de Tamar. Alguno de estos textos culminan con el establecimiento de la descendencia, aspecto esencial para conocer la interpretación del incesto dada por los propios intérpretes del romance. El grupo de versiones que hemos denominado tipo B tienen como motivo principal el diálogo entre Tamar y su progenitor por el que se sucede la queja de Tamar, la estrategia familiar adoptada por el padre, la maldición y muerte de Tamar. Sobre estos tipos profundizaremos en los siguientes apartados.

Asimismo, en este apartado, queremos hacer mención de versiones únicas en la tradición de Cantabria, que, como consecuencia de la contaminación o por tratarse de versiones anómalas, difieren con respecto a las demás.

En primer lugar, destacamos dos procesos de reagregación de Tamar al grupo. El primero de ellos, es el que aparece en la versión de Caloca: el dolor y la huida. El llanto en la reagregación de Tamar, puede referir “la amplia tradición – no sólo gitana- en torno al llanto de las mujeres por la pérdida de la virginidad en una doncella”¹⁰⁴⁹, así como aspectos propios del rito de iniciación que, relacionado con la menarquía identificaría a Tamar:

26 Dando gritos de dolor, huía desesperada.
 (versión de Caloca)

La reacción de la violenta pérdida de la virginidad, en un estado de enajenación mental transitoria, llega a su cota máxima de expresión en el texto de Cicero, que termina con el suicidio de Tamar. El hecho de que este final haya sido narrado, induce a pensar en el conocimiento del intérprete del final del romance, pero no así del recuerdo los detalles:

¹⁰⁴⁹ Díaz Viana, 1981, pp. 3-7.

20 *Y termina que ella se clava una espada.*
(versión de Caloca)

En segundo lugar, queremos referir el texto de Cohicillos, donde se manifiesta el menosprecio con el que Tamar es incluida o devuelta al grupo. El repudio es propio del texto bíblico¹⁰⁵⁰:

42	- Vete, Altamara, vete, que no daba yo por tí, (versión de Cohicillos)	con las otras hermanas, ni el valor de una avellana.-
----	--	--

En el contexto de la relación incestuosa, el romance no condena la transgresión del tabú. En un contexto matrimonial, en el desprecio se encontraría una renuncia vinculada al valor en términos económicos, y, por tanto, al precio de la novia. Por otra parte, en una cosmovisión que prima valores vinculados a la pureza y virginidad, la deshonor de Tamar la eliminaría de cualquier tipo de derecho de sucesión. Proceder que, además de implicar premeditación y alevosía, refiere la gran rivalidad que puede llegar a existir en el grupo de hermanos.

3.8.1. Las versiones del tipo A.

3.8.1.1. Doctores y enfermedad: el embarazo de Tamar.

Un grupo de versiones, que hemos denominado tipo A se caracteriza por la repetición de estructura: contagio, enfermedad, mediador en la curación y embarazo. Siguiendo a Diego Catalán, estas versiones se aproximan a la “versión vulgata” localizadas en el sur de España¹⁰⁵¹. Refieren el estado de enfermedad en el que se encuentra Tamar. Observamos un paralelismo vital referido a la enfermedad o indisposición física. En esta ocasión, a un rito de curación de bases mágico-religiosas se contraponen un sistema de curación fundamentado en concepciones médicas modernas.

La enfermedad, entendida en términos maniqueos vinculados al mal, se evidencia en versiones como Salceda, Bejes, Pido y los dos textos de Lantueno. El

¹⁰⁵⁰ Mendoza Díaz-Maroto, 1980, pp. 117-148.

¹⁰⁵¹ Catalán, 1986, p. 96.

sentido del verbo empleado, “caer”, refuerza la imagen vinculada al concepto cristiano de pecado:

	-Y al cabo los nueve meses (versión de Salceda)	cayó malita en la cama.
26	Y a eso de los cuatro días (versión de Bejes)	cayó enfermita en la cama.
	Pasados los nueve meses (versión de Pido)	cayó malita en la cama.
26	Se pasaron unos días, (versión de Lantueno)	la niña cayó en la cama.
22	A eso de los nueve meses (versión de Lantueno)	María cayó en la cama.

a. Temporalidad en la enfermedad.

Al igual que sucede en la primera parte del romance, en la que se establece una temporalización desde que se produce el enamoramiento de Tamar hasta la manifestación de la enfermedad, este grupo de versiones también estipula una periodicidad desde que se produce el contacto hasta que se manifiesta la enfermedad. En otras palabras, y según las versiones que concluyen con un embarazo, desde que se produce la inoculación hasta que se produce el parto. En las concepciones embriológicas populares, este desequilibrio se relaciona directamente con el embarazo.

La variabilidad la encontramos en el momento en el que se hace patente el mismo, tras la valoración médica. En término generales, las versiones de Lantueno, Pido, Santander, Salceda y La Vega, refieren el período de gestación, “nueve meses”. Esta última refiere el signo externo: “la tripa se la hinchaba”:

14	A eso de los nueve meses (versión de La Vega)	la tripa ya se le hinchaba.
----	--	-----------------------------

Otras versiones refieren una breve temporalidad en la manifestación de la enfermedad, que va desde la expresión “pasaron unos días” en la versión de

Lantueno, “al poco tiempo” en Fontecha, o “cuatro días” Bejes. Esta referencia temporal abandona la concepción vinculada al embarazo. La significación cultural del tiempo se muestra en un orden cíclico como experiencia ordenadora y comprensiva. La oposición binaria día-noche, representa una alternancia de carácter infinito. Podría referir el tiempo de duración de la menstruación.

Como apuntábamos más arriba, en esta parte del romance y ante un similar estado de enfermedad sufrido por los hermanos, se llama a los especialistas médicos, argumento que refuerza la idea de que estamos ante dos estados o situaciones vitales. En el caso del hermano ante un rito de iniciación, en el caso de Tamar, al embarazo identificado con la enfermedad. Pero, ¿pretende el romance establecer una diferenciación entre ambos sistemas?, ¿Subyace una interpretación de las teorías embrionarias?, ¿Refiere el rito de paso de la menstruación?

b. Los doctores.

La aparición de doctores, personajes intermedios, acuden ante la solicitud de ayuda. Aún hoy en día, estudios realizados en México refieren la importancia de la confirmación médica del embarazo¹⁰⁵². Las fórmulas empleadas por los intérpretes, cuantifican numéricamente, cualifican profesionalmente y establecen su procedencia. El empleo de la simbología numérica es un recurso habitual en el Romancero. De este modo, se emplea el simbólico número de perfección, el tres, en las versiones de Fontecha, Valdeprado y las dos versiones de Lantueno. El número cuatro en las versiones de Pido, Bejes y La Vega. Y el símbolo de totalidad, el siete, en la versión de Salceda.

En términos generales, se puede afirmar que la medida en el Romancero se caracteriza por su arbitrariedad e inexactitud. Ahora bien, la medida “representa un valor”¹⁰⁵³, ya que el sistema de medida responde a arquetipos cuantificadores de carácter mágico. El Romance vincula distintos elementos o categorías de la realidad como el orden, el tiempo y la cantidad, por medio de la institución

¹⁰⁵² Vid. Miranda Vihgaray, 1996, pp. 143-154.

¹⁰⁵³ Kula, 1980, p. 5.

numérica con el fin de ordenar el “caos”¹⁰⁵⁴. Lurker señala que “el origen de las representación de los números está relacionado con la diferenciación de la imagen del mundo, con la división del espacio y tiempo”¹⁰⁵⁵. La manifestación numérica posee un valor simbólico, conformando arquetipos dentro del mito, explicitando su carácter sacro en el campo de la religión¹⁰⁵⁶. Su empleo conlleva a la “ordenación en normas numéricas fijas”¹⁰⁵⁷ de carácter abstracto y significado cultural, que ofrecen una ordenación del cosmos con que el grupo sociocultural regula el espacio, el tiempo, los ritos de paso del individuo y, por ende, la propia sociedad.

El símbolo numérico tres en el Antiguo Testamento alude a la divinidad (Gn 18,2) y en el Apocalipsis es la representación de la totalidad de lo completo y de lo definitivo. En la “muerte-resurrección”, el tres se utiliza de forma constante como victoria de la vida sobre la muerte. Es el número de lo perfecto: “tria est numerus perfectus”¹⁰⁵⁸. El símbolo cuatro es el número de lo material y, por tanto, de lo terrestre. En el mundo clásico el tres derivó de los cuatro puntos cardinales, las cuatro direcciones del viento, las cuatro estaciones y de las correspondientes constelaciones: Tauro, Leo, Escorpio y Acuario, que aparecen en la mitología babilónica como poderosas figuras que sostienen el firmamento. Así, el cuatro simboliza la totalidad de la tierra y el firmamento.

El número cardinal siete encierra un simbolismo misterioso como otros números de distintas teogonías. El papel excepcional del número siete ha sido explicado de diversas maneras. Como número límite puede traer desgracia o felicidad. Se remonta ya a los conocimientos astronómicos de los babilonios, que contaban siete planetas (contando el Sol y la Luna, ya que ellos sólo habían identificado cinco planetas reales: Júpiter, Venus, Saturno y Mercurio). Dividían también el ciclo lunar en fases de siete días, y es preciso ver aquí el origen de la semana. En la Biblia se dice que la creación del mundo fue realizada en siete días, que José interpretó el sueño de las siete vacas gordas y de las siete vacas flacas. El año sabático ocurría cada siete años y uno de cada siete era jubilar. El Apocalipsis

¹⁰⁵⁴ Crump, 1993, p. 91.

¹⁰⁵⁵ Lurker, 1992, p. 193.

¹⁰⁵⁶ Crump, 1993, p. 128.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem.*, p. 124.

¹⁰⁵⁸ Lurker, 1992, p. 142.

cita siete Iglesias, siete ángeles, siete sellos y siete plagas. En la teología católica hay siete sacramentos, siete pecados capitales, etc. La antigüedad clásica conoció los siete sabios de Grecia, y las siete maravillas del mundo. El siete era consagrado a Apolo. Los alquimistas veían una relación misteriosa entre los siete planetas y los metales (Sol oro, Luna plata, Júpiter estaño, Venus cobre, Saturno plomo, Marte hierro, Mercurio mercurio). El siete es el símbolo del período pleno y perfectamente completo. Sin embargo, el siete posee un significado demoníaco en la fe popular europea. En los siglos XI y XVII, al demonio se le denominaba “siete malo”.

Si el ver muerto un hijo sólo la paciencia acaba a un padre,
 ver siete y a traición muertos la vida es razón que acabe
 Y pues el número siete tiene excelencias tan grandes
 no hay trabajo como el mío pues de siete causas nace.¹⁰⁵⁹

Y el rey Sabio (reinado entre 1252-1284) explica estas excelencias del siguiente modo, en su prólogo a las *Siete Partidas* o *Código de Partidas de Alfonso el Sabio*. Y así continúa una larga enumeración de cuentos en siete, y ha mencionado los días de la Semana, los Evangelistas, el candelabro colocado por Moysén en el Tabernáculo, que tenía siete brazos “por su gran significançioa” hasta que por fin dice:

“Onde por todas estas razones que cuesstan muchos bienes que por este cuento son partidos, partimos este libro en siete partes” (part. I Aiii).

Asimismo, en el *Cancionero* de 1550 y *Primavera y Flor de Romances*¹⁰⁶⁰, Díaz Roig encuentra abundantes alusiones al número siete:

“siete días con sus noches”, “siete veces fue templado “[...]”que siete hermanos tenía”, “siete años, había siete,- que yo misa no la oía”, “siete vueltas la rodea”, “siete años anduvimos”[...]”siete cazadores”, “vi venir siete galeras”, “las bodas y tornabodas - duraron siete semanas / y aún falta por venir- los siete infantes de Lara”, “que parísteis siete hijos”, “siete condes la guardaban”, “que hoy hace los siete años” “los siete reyes de moros”, “y

¹⁰⁵⁹ Ibídem., p. 141.

¹⁰⁶⁰ Díaz Roig, 1987.

dadme los siete mulos”, “y me déis los siete moros”, “siete veces fuera mora- y otras tantas mal cristiano”.

Es necesario, asimismo, reseñar la procedencia de los mismos¹⁰⁶¹. Según las versiones, los médicos proceden de La Habana en las versiones de Bejes, Fontecha y La Vega. En la versión de Lantueno proceden de Granada. Leal Cruz señala que la versión original refiere la procedencia de Granada y que “el pueblo por ignorancia ha confundido ésta con La Habana”¹⁰⁶². Finalmente, en los textos de Lantueno, Pido y Salceda se dice España. El primer topónimo indica una procedencia foránea de los médicos. Los dos segundos referirían una procedencia autóctona, siendo Granada una concreción de los mismos. Independientemente de la variabilidad, consideramos refieren la identidad de ámbitos culturales alejados a partir de la disposición geográfica. A pesar de que en época visigoda, se prohibiera la actividad de los judíos en la península¹⁰⁶³, la presencia árabe y judía en este campo es indudable en el Medievo¹⁰⁶⁴ y, desde el siglo XV, como judeoconvertos o moriscos¹⁰⁶⁵, diluyéndose así el modelo profesional de carácter familiar¹⁰⁶⁶ judeo-árabe frente al modelo cristiano-escolástico, que venía manifestando su rechazo, en los albores del Renacimiento humanista del siglo XVI¹⁰⁶⁷. Así, en el siglo XVII, la profesión estuvo en manos de profesionales universitarios¹⁰⁶⁸. Desde los albores de la Edad Moderna, un importante foco de formación en el ámbito de la medicina es Valencia y Granada¹⁰⁶⁹, y sin apenas presencia en el norte peninsular que estamos estudiando.

En la práctica médica empleada observamos la pronunciación de un juicio diagnóstico fundamentado en signos médicos como es el pulso o la cara. Concretamente, en las dos versiones de Lantueno, Pido, Bejes, Fontecha, Valdeprado y La Vega, la acción de los médicos refiere: la medición del pulso,

¹⁰⁶¹ Tras analizar el resto de las manifestaciones disponibles del romance, 15 versiones emplean el topónimo La Habana, 19 versiones el de Granada y 13 versiones hacen referencia a España.

¹⁰⁶² Leal Cruz, 1999, pp. 203-230.

¹⁰⁶³ Amundsen, 1971, pp. 553-569.

¹⁰⁶⁴ Granjel, 1993, pp.369-383.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem.*, pp.295-302.

¹⁰⁶⁶ Emplea los *ibidem* en todas estas citas. García Ballester, 1976, p. 130.

¹⁰⁶⁷ *Ibidem.*, p. 11, 23-30.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem.*, p. 20.

¹⁰⁶⁹ García Ballester, 1976.

mientras que en la versión de Salceda, directamente, comentan. Es a partir de la Edad Media, y hasta el nacimiento de la medicina clínica moderna, con la formación específica universitaria, cuando la estrategia interrogatoria y observación escolástica, fundamenta en el apredizaje teórico, relega la práctica profesional de comadronas o barberos, estos últimos encargados de ejecutar procesos quirúrgicos¹⁰⁷⁰. Asimismo, las Hermandades de Socorro en el siglo XVII, cuya finalidad es la de “confirmar la veracidad de la dolencia”¹⁰⁷¹, disponen de un “seguro de maternidad y de las enfermedades que podrían presentarse tras el parto”¹⁰⁷². Los signos médicos son consecuencia de la exploración física, esto es, una estrategia cuantitativa¹⁰⁷³. La anatomía descriptiva se desarrolla a partir del siglo XVI¹⁰⁷⁴. El método médico, en la recogida de datos, en la Edad Moderna se basa en la “observación y la experimentación”¹⁰⁷⁵, y “el punto de partida del razonamiento científico es la hipótesis provisional o a priori”¹⁰⁷⁶. Proliferan en el siglo XVII los tratados de diagnóstico como el dolor, la fiebre, el pulso y la orina¹⁰⁷⁷. En el siglo XVII se postula la importancia de la orina para conocer el embarazo de una mujer¹⁰⁷⁸.

La cualidad que describe a estos personajes radica en el superlativo, “mejores”, que encontramos en las versiones de Lantueno, Bejes, Fontecha, Salceda y La Vega; y en el 20% del total de las versiones peninsulares. Así como el de “famosos” o “sabios” de las versiones de Pido y Lantueno, respectivamente, ejemplos propios de la tradición cántabra. Otro aspecto de interés es que en las versiones de Pido, Bejes, Fontecha, Valdeprado y La Vega, es el menor de los médicos quien se encarga de emitir el juicio diagnóstico.

¹⁰⁷⁰ Gutiérrez, 2002, pp. 401-402.

¹⁰⁷¹ Granjel, 1978, p.106.

¹⁰⁷² *Ibídem*.

¹⁰⁷³ Gutiérrez, 2002, pp. 395-408.

¹⁰⁷⁴ López Piñero, 2005, pp. 50-53.

¹⁰⁷⁵ *Ibídem*., p. 46.

¹⁰⁷⁶ *Ibídem*., p. 47.

¹⁰⁷⁷ *Ibídem*., pp.161-164.

¹⁰⁷⁸ *Ibídem*., p. 204.

Ahora bien, ¿es posible referir una procedencia foránea y, por ende, adjudicar el texto a otra tradición cultural? Y ¿qué papel tienen estos personajes intermedios? ¿Son el imperativo a la exogamia?

Dos son las posibles interpretaciones que observamos. De un lado, el grupo de doctores conformarían los posibles candidatos matrimoniales de Tamar. Uno de ellos, representaría al padre biológico. Así, para los totonacos¹⁰⁷⁹, “tres divinidades son responsables de la formación del feto en el vientre materno”¹⁰⁸⁰. Las múltiples las referencias en el Romancero al miembro inferior de la familia, denominado menor. El término griego “menós” designa el concepto mensual. De ahí la derivación latina de *menstruus*, *menstruum*; de la que deriva la palabra menstruación. La conexión entre menstruación y vida sexual se encuentra entre los habitantes de las islas Sandwich que “achacaban el sangrado a una secuela de la vida sexual”¹⁰⁸¹.

3.8.1.2. Consecuencias de la consumación del incesto.

A pesar de que esta rama cántabra del romance refiere el embarazo efectivo de la joven, únicamente, cuatro versiones concluyen con el nacimiento de un hijo, “hijo de hermano y hermana”. Y con ello, el establecimiento de un grupo de procreación. Consideramos que la información aportada en el romance es fundamental para referir una posible estrategia adaptativa para la evitación del incesto, vinculada a las consecuencias biogenéticas. Al tiempo que evidencia la cosmovisión cultural ante el suceso.

La versión de Santander puntualiza el nacimiento de “un angelito”. Si bien, esta expresión pudo ser una forma de ocultar alguna anomalía en el neonato por parte del intérprete. Culturalmente suelen ser así designados los niños nacidos con anomalías. De hecho, la versión de Fontecha, en nota a pie de página, refiere el nacimiento de “un borrico de lanas”. Se trataría de la fórmula con que la sociedad

¹⁰⁷⁹ Pueblo indígena que habita mesoamérica; principalmente, se encuentran en el estado de Veracruz, en México.

¹⁰⁸⁰ Miranda Vihgaray, 1996.

¹⁰⁸¹ Alarcón-Nivia, 2005, pp. 35-45.

estigmatiza¹⁰⁸² la anomalía genética¹⁰⁸³, explicitando así la formulación biológica de la evitación del incesto.

Otras versiones, como la de Lantueno y Valdeprado indican el nacimiento de una niña. A pesar de ello, en estas versiones subyace otro argumento de evitación del incesto. En el caso de perpetuación en el grupo de esta dinámica, referiría la repetición del nacimiento de una primogénita, con importantes implicaciones en términos de herencia y sucesión, rivalidad y competencia en el grupo de hermanos, que podría explicar la venganza. En la interpretación del rito de inversión, el nacimiento de la mujer representaría el paso de la infancia a la edad adulta de Tamar.

3.8.2.Las versiones del tipo B.

3.8.2.1. El matrimonio y la perpetuación de la sucesión.

El grupo de versiones que hemos denominado tipo B ofrecen un final distinto al romance. Plantean la venganza como defensa de la honra femenina. Según la clasificación realizada por Anahory-Librowicz, la respuesta dada por la protagonista responde al perfil de mujer virtuosa propia de la tradición literaria europea:

En la literatura popular, la mujer vengadora de su propia honra se halla en canciones de Francia, Italia, Bretaña, Inglaterra, Escocia, Alemania, Holanda, Dinamarca, Suecia, Noruega, Islandia, Polonia, Servia, Hungría¹⁰⁸⁴.

No sucede lo mismo en las versiones sefardíes en las que Tamar es vengada por su hermano Absalón, una figura masculina. *Mutatis mutandis*, podemos observar la función de dos cosmovisiones. Tamar abandona el espacio de separación y se produce la agregación al grupo. Las versiones de La Puente,

¹⁰⁸² Sobre el maltrato ejercido a niños con taras congénitas vid. Ballester, 2002, p. 191.

¹⁰⁸³ Bamford estima que menos de la mitad de los nacimientos de uniones incestuosas son anormales. Algunos tiene claramente definidas condiciones genéticas, pero, en otros, hay inespecíficas formas de subnormalidad mental; usualmente, un moderado retraso y algunas formas asociadas a la epilepsia. Bamford, 1983, pp. 764-765.

¹⁰⁸⁴ Anahory-Librowicz, 1990, pp. 36.

Gajano, Requejo, Torrelavega, Salceda y Aradillos, refieren el movimiento de las escaleras:

	Al bajar de la escalera (versión de La Puente)	con su padre se encontraba.
	y a bajar de la escalera (versión de Gajano)	su padre le preguntaba.
	Bajaba por la escalera (versión de Requejo)	echando rayos de rabia.
26	Al subir de la escalera (versión de Torrelavega)	con su padre se encontraba
38	Por los palacios del rey (versión de Salceda)	subía la linda dama,
38	Por los palacios del rey (versión de Aradillos)	subía la linda dama,

Tres versiones evidencian el estado de nerviosismo en el que se encuentra la joven. Entre los mecanismos de respuesta se encuentra el llanto de la versión de Espinama, la canalización expresada en el sentimiento de la ira que lleva a la joven a emplear mecanismos verbales (insultos, maldiciones), y las versiones de Salceda y Aradillos que conforman una respuesta a un estado de contaminación que canaliza destruyendo objetos materiales, anillos de oro y plata, símbolos de ruptura de un vínculo matrimonial, así como, en el contexto ritual, el paso de la adolescencia a la edad adulta:

34	Por los salones del rey (versión de Espinama)	iba llorando Altamara.
26	Dando gritos de dolor, (versión de Caloca)	huía desesperada.
	Bajaba por la escalera (versión de Requejo)	echando rayos de rabia.
	torciendo anillos de oro, (versión de Aradillos)	rompiendo anillos de plata.

En este punto, la joven se encuentra con su padre. No se trata de un encuentro fortuito, ya que son varias las versiones, en las que el padre parece conocedor de la situación ubicado en tres posibles espacios. En las versiones de Aradillos y Salceda, se encuentra en la silla, quizá como referencia a la autoridad de su posición y estatus:

- | | | |
|----|--|-----------------------------|
| 40 | Díjole el rey, su padre,
(versión de Aradillos) | de la silla donde estaba: |
| | Al bajar de la escalera
(versión de Salceda) | al rey su padre encontraba. |

En la versión de la Cohicillos, el padre contempla la escena desde la ventana, espacio intermedio entre la esfera pública y la esfera privada:

- | | |
|---|----------------------------|
| Su padre la estaba viendo,
(versión de Cohicillos) | desde una de sus ventanas. |
|---|----------------------------|

Y, en las versiones de La Puente, Gajano, Requejo, Torrelavega y Los Corrales, el padre se encuentra en el espacio intermedio de la escalera:

- | | | |
|----|---|-----------------------------|
| | Al bajar de la escalera
(versión de La Puente) | con su padre se encontraba. |
| | y a bajar de la escalera
(versión de Gajano) | su padre le preguntaba. |
| | Bajaba por la escalera
(versión de Requejo) | echando rayos de rabia. |
| 26 | Al subir de la escalera
(versión de Torrelavega) | con su padre se encontraba |
| | Su madre que lo ha sabido,
(versión de Los Corrales) | por la escalera bajaba. |

Nos detenemos en este punto para analizar la casa en el Romancero como la expresión metafórica y metonímica de la mujer; representación simbólica en cuyo interior se desarrollan los ritos de paso. La división sexual del trabajo relega a

la mujer a unas actividades determinadas que hacen que su vida se desenvuelva en el ámbito doméstico como así se ha demostrado para la Edad Media¹⁰⁸⁵. De ahí que se considere “el tercer espacio de la mujer, después del útero y el regazo”¹⁰⁸⁶. La casa se convierte en la representación simbólica de la mujer, cuyo orden se dispone en función del paradigma anatómico y corporal. Distinguimos dos sistemas de comunicación referidos en estos dos espacios intermedios. El primero, la ventana o el corredor, o, como en otros romances, la puerta o los balcones, representan según la perspectiva corporal o social, los sentidos y espacios sensibles bien a la entrada de fuerzas malignas, bien, a la entrada en el grupo familiar dado su carácter de separación entre el ámbito público y privado. El segundo, las escaleras, son un sistema de comunicación, espacio de tránsito en el ritual, y símbolo corporal femenino. Expresan una estructura jerárquica basada en opuestos binarios¹⁰⁸⁷: dos esferas humana y extrahumana, un espacio de separación y un espacio de agregación, una doble concepción corporal caro et spiritus vel anima; dado que “el cuerpo humano es un microcosmos del universo”¹⁰⁸⁸.

a. Delación y ocultación.

En esta secuencia del romance se establece, en el marco de interacción de un diálogo, la delación o revelación de lo sucedido. La conversación se evidencia como estrategia activa y constructiva con resultados diversos en la respuesta a la resolución del conflicto. Las versiones difieren en cuanto a los personajes que entablan el coloquio. En la versión de Los Corrales, la madre acude ante la inminente enfermedad de la hija. La variabilidad se enmarca en el paralelismo de la primera parte del romance, ya que se reproduce la visita que protagonizaron padre y hermano:

Su madre que lo ha sabido, por la escalera bajaba.
(versión de Los Corrales)

En los textos de Torrelavega y Salceda, el padre pregunta al hermano Juanillo por lo sucedido:

¹⁰⁸⁵ Piponnier, 1992, pp. 401-417.

¹⁰⁸⁶ Aguirre Baztán, 1993, p. 97.

¹⁰⁸⁷ Lévi-Strauss, 1977.

¹⁰⁸⁸ Turner, 1990, p. 119.

-¿Qué tal estás, hermanito?, Bueno, no me duele nada.
(versión de Torrelavega)

50 - ¿Qué llevas ahí, Juanito, al regazo de tu capa?
(versión de Salceda)

Es la primera vez que aparece este personaje. Incluso, en las versiones del norte de África, y, en algunas de Portugal, es un hermano el encargado de preguntar a Tamar lo que le sucede. La conformación del grupo doméstico no difiere en relación a la existencia de un grupo de dos hermanos; argumento en pro de la interpretación de un rito de paso. Ahora bien, ¿son el mismo?

La pauta general en la mayoría de las versiones cántabras del tipo B, es el diálogo que se establece entre Tamar y el padre. En la versión de Espinama es Tamar quien inicia el diálogo denunciando al padre lo sucedido. La exposición unilateral realizada por Tamar es expresión de ira y reclamación de justicia:

Entonces ella fue a quejarse al padre y el padre le dice:
(versión de Espinama)

En la interacción padre-hija basada en el interrogatorio encontramos dos posibles alternativas. En el primer grupo, en las versiones de La Puente y Gajano, el padre pregunta por el estado en el que se encuentra o bien el hermano o bien ambos hermanos. La formulación de la pregunta o el consuelo directo implica el conocimiento del engaño, como en la intervención consoladora del padre en la versión de Espinama, Cohicillos y Caloca, o por la falta de recursos de protección demandada por la joven:

50 -¿Cómo ha quedado tu hermano, tu hermano cómo quedaba?
(versión de La Puente)

34 -¿Cómo queda tu hermanito y Tamar cómo quedaba?
(versión de Gajano)

- No te apures, hija mía,
(versión de Espinama)

30 - No llores ni tengas pena, hija, no llores por nada,
(versión de Caloca)

46 - No llores, hija querida, no llores, hija del alma,
(versión de Cohicillos)

En el segundo grupo, en las versiones de Requejo, Aradillos, Cohicillos, Caloca y Espinama, el padre pregunta por el estado de Tamar. Pone en evidencia la ignorancia e ingenuidad de los padres frente al grupo de hermanos. Su unidad y solidaridad pueden actuar en duros términos competitivos cuando se generan problemas entre ellos. Esta es la idea que subyace en la pregunta del padre o madre de Tamar cuando la ve enojada:

30 - ¿Qué tienes, hija querida, que tan enfadada bajas?
(versión de Requejo)

- ¿Tú qué tienes, hija mía, que tanto te amargabas?
(versión de Aradillos)

- ¿Por qué lloras, Altamor, por qué lloras, Altamara?-(
(versión Espinama)

Tamar cuenta lo sucedido. Relata el buen estado en el que se encuentra su hermano, a quien maldice, y refiere la situación en la que ella se encuentra como víctima. ¿Ha dejado su infancia y ya es una mujer? Recordamos en este punto que bajo esta adjetivación se describen los procesos menstruales en el ámbito de la cultura popular¹⁰⁸⁹.

Se define como deshonorada, y ella misma establece las repercusiones sociales que le impedirán contraer matrimonio y entrar a formar parte de una orden religiosa. Así se expresa en las versiones de Aradillos o Requejo. Esta situación genera en ella el deseo de la muerte, que se hace efectiva en las versiones de Torrelavega, Espinama y Los Corrales. En esta última versión se contrapone el concepto de mujer honrada al de mujer mundana. Enfatiza la importancia de la murmuración como una forma de control social informal basado en la oralidad:

38 -Bueno queda y que el malvado bueno y no le duele nada,
que gozó de mi hermosura siendo yo su propia hermana.

¹⁰⁸⁹ Vid. Alarcón-Nivia, 2005, pp. 35-45.

(versión de Gajano)

- | | | |
|----|--|---|
| 30 | -¿Qué tal estás, hermanito?
A una hermanita que tiene
(versión de Torrelavega) | Bueno, no me duele nada.
le ha quitado su honra y fama. |
| 46 | -El pícaro de mi hermano,
me ha quitado de ser monja, | mala enfermedad le caiga,
me ha quitado de ser casada, |
| 50 | me ha quitado la mejor joya
(versión de Aradillos) | que en el mi jardín estaba. |
| 54 | -Mi hermano bueno ha quedado,
lo que él quedó de contento
(versión de La Puente) | mi hermano bueno él estaba,
yo vengo descontentada. |
| 34 | - ¡El maldito de mi hermano
Me ha quitado de ser monja
(versión de Requejo) | una maldición le caiga!
y también de ser honrada. |
| 38 | Cogiendo un cuchillo de oro
- Mas quiero morir así,
(versión de Espinama) | en el pecho se lo clava.
que no vivir deshonorada.- |
| 50 | - De las cosas de este mundo
Mas quiero morir con honra,
que las niñas de mi tiempo
(versión de Los Corrales) | mire lo que me pasara.
que no vivir deshonorada,
me llamen mujer mundana. |

El modelo presentado de mujer es la de aquella que aún permanece sometida a tutelaje y ha de mostrar un comportamiento ejemplar: obediencia, discreción y laboriosidad. La idea del amor lleva a la idea de honor como valor fundamental del Barroco estudiado por Beatriz Moncó¹⁰⁹⁰ Amor y mujer se convierten en homónimos. La mujer es “la puerta de entrada” a la clase o casta. Su significación simbólica refiere el contacto de la mujer con el hombre y, por ende, nociones de pureza vinculadas a la mujer. En este sentido, como refiere M. Douglas, “la pureza sexual masculina no implica esta responsabilidad. De ahí que la promiscuidad masculina sea falta más leve”¹⁰⁹¹.

b. La estrategia familiar y el suicidio frente a la injusticia.

¹⁰⁹⁰ Moncó, 1995, pp. 77-89.

¹⁰⁹¹ Douglas, 1991, p. 146.

La resolución del padre supone la ocultación del delito y la formulación de dos posibles estrategias: la concertación de un matrimonio, con o sin la prescripción de los roles de la nueva estructura familiar resultante, la disposición de la nueva familia de procreación con omisión del matrimonio, y, finalmente, la reclusión y expulsión de la hija del grupo doméstico. Según Diego Catalán, “la mayoría de las versiones de Galicia, Asturias y Santander hacen que el padre se proponga casar hermano con hermana (...) en Galicia y en Santander el padre insiste en considerarla realizable (la boda)”¹⁰⁹².

Así, en la versión de La Puente el padre promete la realización de un acuerdo matrimonial, en el que no se indica contrayente:

62	-Calla, calla el Altamar, que en lo que tu padre viva (versión de La Puente)	de ti no se sepa nada, estarás tú bien casada.
----	--	---

En las versiones Requejo y Aradillos, se dispone el matrimonio entre hermanos, que es una práctica de homogamia que reforzaría socialmente el incesto:

38	- No digas eso, hija mía, te casarás con tu hermano (versión de Requejo)	no digas esas palabras, (y) aunque la ley no lo manda.-
54	- No te dé pena, hija mía, te casarás con tu hermano (versión de Aradillos)	que en Roma dispensa el Papa; y serás Reina de España.

Si bien en el primer texto se establece la realización de un acto contrario a la ley, el segundo dispone del recurso a la dispensa papal –que no contempla esta casuística-, por medio del cual Tamar asume la nueva titulación convirtiéndose en reina de España. Dada la categoría del grupo social al que pertenecen, conllevaría la perpetuación de la transmisión del patrimonio. Se fusiona el concepto matrimonio y patrimonio, familia y propiedad, y la nueva familia de orientación resultante, permanecería en el mismo territorio, natonatal. Por otro lado, dado el carácter simétrico del grupo de hermanos, plantea el problema de sucesión y de

¹⁰⁹² El paréntesis es nuestro. Cit. Catalán, 1986, p. 96.

propiedad de la herencia, que quedaría dirimida en la versión de Aradillos en la que el padre acuerda la celebración de los esponsales, convirtiendo a Tamar en reina. Suponiendo la reproducción del sistema simétrico de dos hermanos implicaría que los abuelos hermanos se casaron entre ellos, sus hijos hermanos entre sí, los hijos de los hijos (nietos) y, así sucesivamente hasta extinguirse la rama.

En las versiones de Gajano, Torrelavega, Caloca, Las Ilces y Espinama, se omite el acuerdo matrimonial, pero se prescribe el destino de los hijos nacidos con una evidente diferenciación de género:

42	-Cállate tú, hija mía, que si pares un hijito y si pares una hijita (versión de Gajano)	calla y no se sepa nada, será príncipe de España, por monja de Santa Clara.
34	Si parieras un hijito si parieras una hijita (versión de Torrelavega)	será príncipe de España; al convento de Santa Clara.
30	- No llores ni tengas pena, que si traes un varón	hija, no llores por nada, será Príncipe de España,
34	y si traes una hembra, (versión de Caloca)	monja será en Santa Clara.
14	- Si tienes un varón y si tienes una hija, (versión de Las Ilces)	será Príncipe en España,
30	- No te apures, hija mía, que si traes un varón y si traes una hembra, (versión de Espinama) será príncipe en España, será monja en Santa Clara.-

Obviamente, la ocultación se mantiene hasta que, fruto de la relación incestuosa, se produce el nacimiento de un hijo. En la actualidad, este indicador se contextualiza, a tenor de las investigaciones de F.N. Bamford¹⁰⁹³ en embarazos de jóvenes diagnosticados o reconocidos en un periodo de gestación avanzado. Tamar silencia el incesto, pero la ocultación se revela a la esfera pública. El heredero en la

¹⁰⁹³ Bamford, 1983, pp. 764-765.

línea de sucesión es el hijo varón, que se convierte en príncipe de España, mientras que se dispone para el nacimiento de una niña, formar parte de la orden de Santa Clara. En esa misma línea se encuentra la versión de Cohicillos, en donde el padre dispone la ocultación de la joven y su adscripción al estamento religioso como “monja de la caridad humana”. La congregación de “Hijas de la Caridad” fue fundada en Francia por San Vicente de Paúl en el diferenciador contexto de expansión de la Contrarreforma y ante el incremento del índice de pobreza, especialmente, urbana, en la multicausal crisis secular del siglo XVII. El peso de la Iglesia en la Edad Moderna es fundamental, por lo que no lo consideramos como forma de ‘renunciar al mundo’¹⁰⁹⁴, pero sí al matrimonio:

46	- No llores, hija querida, que monja te he de meter (versión de Cohicillos)	no llores, hija del alma, de la caridad humana.
----	---	--

El romance evidencia la unidad de linaje que se fundamenta en el principio de la unidad de hermanos, la solidaridad interna, la unidad corporativa y el aislamiento del grupo de parientes próximos no femeninos, privilegiando la descendencia unilineal. Pero esta resolución del padre provoca en Tamar un sentimiento de injusticia. Desde la perspectiva psicológica, la reacción de Tamar sería entrar en un estado depresivo. Estudios del incesto entre hermanos pone de manifiesto una mayor incidencia en conductas como el abuso de sustancias, depresión, suicidio y desórdenes alimenticios¹⁰⁹⁵.

Como rito de pubertad, la joven Tamar quedaría agregada al grupo como mujer. El matrimonio simboliza la reagregación definitiva de Tamar como mujer adulta. A partir de este momento puede contraer matrimonio. Además de la necesidad de desarraigar prácticas paganas, en esta parte del romance se critica la institución del matrimonio concertado y del asenso paterno.

c. La maldición y el suicidio.

¹⁰⁹⁴ Bazán Bonfil, 2003, p. 191.

¹⁰⁹⁵ Rudd et al., 1999, pp. 915-928.

La obediencia de Tamar expresa la competencia de los hermanos por el amor de los padres, y se cuestiona a la familia como tradicional garante de la honra femenina. Tamar maldice a su padre al tiempo que invoca a la Virgen, en la búsqueda de la justicia. Tamar considera nefanda su situación. Su deshonor implica vergüenza social y la muerte simbólica de su descendencia. De ahí que exprese su deseo de muerte real. Así, o Tamar se suicida (versión de Caloca), como “acto de moralidad ejemplar con ecos de la romana Lucrecia”¹⁰⁹⁶ o muere por intercesión divina (versiones de Gajano y Torrelavega), donde su muerte adquiere un carácter religioso de sacrificio santo. De hecho, en alguna versión palentina se alude a la palma de martirio. Así, la venganza presente en las versiones sefardíes es una venganza divina en los textos del noroeste peninsular¹⁰⁹⁷. Estas mismas concordancias han sido estudiadas por Weich-Shahak entre las versiones sefardíes y las gallegas¹⁰⁹⁸:

38	- ¡Vaya palabras de un padre, Y con el mismo puñal (versión de Caloca)	para una hija humillada!- la vida allí se quitaba.
50	- No son palabras de un padre, que de tres hijas que tiene, (versión de Cohicillos)	son palabras de un canalla, yo soy la más desgraciada.
38	Cogiendo un cuchillo de oro - Mas quiero morir así, (versión de Espinama)	en el pecho se lo clava. que no vivir deshonorada.-
46	-Justicia pido del cielo Bajó la Virgen del Carmen (versión de Gajano)	ya que en la tierra no la haiga. y la llevó en su compañía.
38	-Justicia pido del cielo Bajó la Virgen María (versión de Torrelavega)	aunque en la tierra no haya. y la llevó en su compañía.

La maldición, cuando se refiere al hermano es para desear el infierno o la muerte. La maldición expresada al padre es por dar “semejantes consejos”. Estos consejos aglutinan las instituciones matrimoniales del concierto y asenso paterno. La negativa de Tamar es clara. Si entendemos a ésta como Niddah, durante el período de la menstruación, la mujer judía no puede casarse¹⁰⁹⁹:

¹⁰⁹⁶ Bazán Bonfil, 2003, p. 196.

¹⁰⁹⁷ Fraile Gil, 1993, p. 32.

¹⁰⁹⁸ Weich-Shahak, 2009, pp. 191-212.

¹⁰⁹⁹ Alarcón-Nivia, 2005, pp. 35-45.

- | | | |
|----|---|---|
| 58 | Malhaya sea tales padres,
primita Dios que le vean
(versión de La Puente) | que tales consejos daban,
en las purísimas llamas. |
| | - ¡El maldito de mi hermano
(versión de Requejo) | una maldición le caiga! |
| 46 | -El pícaro de mi hermano,
(versión de Aradillos) | mala enfermedad le caiga, |

La maldición y el mal de ojo, sobre la que ya se ha hecho referencia en otros momentos del romance, es causa de muerte cuando la ilógica que la rodea quiebra la propia naturaleza del individuo. La maldición supone una especie de pacto mágico entre el personaje conjurador y el “mal”. Basa su efectividad en el poder de los sentimientos y deseos del individuo que se manifiestan en la dotación del poder mágico que se le otorga a la palabra. Implica una intención o deseo violento y agresivo que, afectando a las personas, desemboca en la enfermedad o directamente en la muerte. Mediante la maldición hombre y mujer manipulan lo sagrado. Asimismo, la maldición en el Romancero está reflejando una sociedad que carece de un poder coercitivo institucionalizado. Como rito mágico, conforma un mecanismo de ajuste y control social en el que intervienen fuerzas extrahumanas maléficas, junto a las que se encuentra la brujería o las ánimas en pena. Siguiendo a Mary Douglas¹¹⁰⁰, en la maldición, mecanismo externo centrado en los símbolos, se combinan poderes espirituales capaces de desencadenar el mal de ojo, poder espiritual interno que radica en la psique del agente. El encargado de llevar a cabo este tipo de manifestación mágica “obedece a la posición social de los que ponen en peligro”¹¹⁰¹. Es decir,

es como si las posiciones de autoridad estuvieran conectadas a dispositivos que pueden manipular aquellos que alcanzan los puestos apropiados a fin de suministrar energía a todo el sistema.¹¹⁰²

Es, por tanto, un poder controlado. En el sistema patrilineal, el padre, la suegra o la cuñada, tienen poderes punitivos y poder legítimo de maldición. Se sitúan sobre los que se encuentran por debajo del entramado social, porque no son la autoridad. Este es el caso de la mujer, que al estar situada en el Romancero en una posición intermedia, es

¹¹⁰⁰ Douglas, 1991, p.111-112.

¹¹⁰¹ Ibídem., p. 112-113.

¹¹⁰² Ibídem., p. 115.

fuentes de peligros. Como señala Mary Douglas aquellos que se encuentran en esta posición “se les atribuyen poderes peligrosos, incontrolables, se busca una excusa para suprimirlos”¹¹⁰³. El poder de hacer daño emana “de las áreas desarticuladas del sistema social” (...) “Aquí se da, pues, el caso de personas que viven en los intersticios de la estructura de poder, y a quienes se considera una amenaza para aquellos que tienen un estatuto mejor definido”¹¹⁰⁴.

A la maldición del padre, como es la que se señala en los romances *Doncella Guerrera*, *Casadina*, *Marbuena* o *Hermana avarienta*, se sigue, en palabras de Mary Douglas¹¹⁰⁵, un “efecto”, ya que provoca la muerte o un rito de inversión entendida como muerte espiritual y separación. No obstante, es posible que la maldición se vuelva contra el maledicente, cuando ésta es realizada por la mujer. Porque la mujer, aun aquella que ostenta una posición destacada dentro del sistema patrilineal, siempre se encuentra por debajo del varón. Esto es lo que sucede con la suegra, la cuñada, el hermano o el padre, quienes atribuyen el mal a su correspondiente competidora. Existe una competición por el linaje admitida secularmente, que provoca que estos mitos relacionales aún pervivan. Se basan en la idea de autoridad y de la pérdida del honor que para estas mujeres provoca el ser relegadas dentro del esquema social. Los sentimientos perversos que las motivan son los que hacen que la maldición actúe causando la desgracia entre su enemigo personal con el que tiene un contacto próximo: la nuera o cuñada. Esta enemistad es por celos, posesiones territoriales y estados de impureza. Todo el que se aleja de un estado de mediocridad supone encontrarse en un distinto nivel o estado de pureza. Es objeto de envidia y por lo tanto se le está deseando un mal. La creencia en este mal es castigada por la creencia cristiana de un Dios todopoderoso que se encuentra por encima de ellos. Por medio de estas creencias se refuerza el código moral, ya que un personaje al manifestar abiertamente sus sentimientos negativos a otro personaje por medio de la maldición, es acusado de brujería reportándoseles mayores males de los que él deseó. Por ello, se pretende un control total de todos los individuos para que actúen de una forma moralmente correcta, bajo la noción de responsabilidad mística.

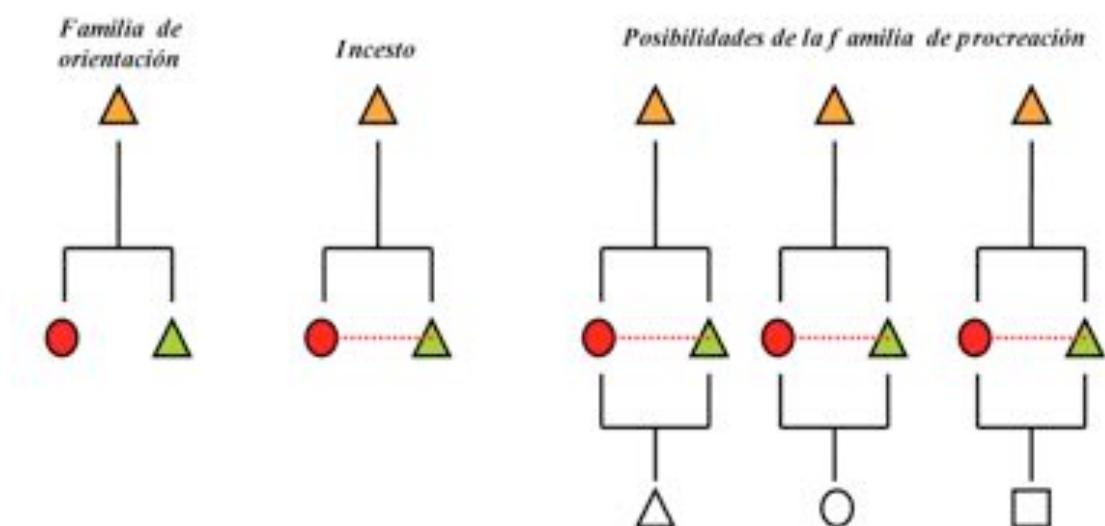
¹¹⁰³ Ibídem., p. 116.

¹¹⁰⁴ Ibídem., p. 118.

¹¹⁰⁵ Ibídem., p. 112.

La visión que da el Romancero de la superstición no es el de una creencia errónea o ilegítima como así se manifiesta a lo largo de los sínodos medievales¹¹⁰⁶, sino que se encuentra como un elemento más de las creencias populares muy presente en el mundo rural¹¹⁰⁷. Como tal elemento de carácter mágico se reviste de religiosidad cristiana. La advocación hace referencia a una simbología religiosa basada en una interacción recíproca que, como efecto preventivo y curativo, impide que se produzca el daño deseado.









Parentesco Tamar



¹¹⁰⁶ García y García, A., 1988, pp. 35-53.

¹¹⁰⁷ Domínguez Ortíz, Antonio, 1990, pp. 9-21.

Esquema parentesco Tamar

Significado	Símbolos	Significado	
Padre			Relación conyugal
Tamar			Relación de filiación
Hermano			Relación incestuosa
Hijo fruto del incesto			
"Hijo de hermano y hermana"			
Hija fruto del incesto			

C. Incesto entre cuñados

IV. El romance *Blancaflor y Filomena*

Encontramos una amplia difusión de este romance en el territorio peninsular¹¹⁰⁸, insular¹¹⁰⁹, de ultramar¹¹¹⁰ y del área mediterránea¹¹¹¹. La que, probablemente, sea la recopilación más antigua de esta versión en la península es la procedente de Boal, Asturias, en el año 1884¹¹¹². Al año siguiente, Juan Menéndez Pidal localiza dos versiones también asturianas de este romance.

El hallazgo motivó su estudio refiriendo la similitud de este romance con una fábula de la *Metamorfosis* de Ovidio: Progne y Filomena¹¹¹³. La tradición del motivo se prolonga en la literatura culta¹¹¹⁴. El argumento es objeto de composiciones literarias en el medioevo¹¹¹⁵ y se revitaliza en el Renacimiento clásico:

Notable es la semejanza que hay entre el romance asturiano y la fábula de Progne y Filomena referida por Ovidio en su *Metamorfosis*. En uno y otro figuran los mismos incidentes; el sacar el Rey con engaño a la hermana de su mujer de casa de su madre; el gozarla en el camino y arrancarle la lengua; y la venganza de la Reina cuando da de comer a Tereo la cabeza de su propio hijo. Pero discrepan en alguna parte; pues Filomena no muere y queda encerrada en una torre, de donde sale, merced a su hermana, que la ayuda a vindicar su honor. Finalmente, burlan ambas la furia de Tereo transformándose Progne en golondrina, y en ruiñón Filomena. Que el romance del texto es trasunto de fábula pagana, no cabe duda alguna: hasta el Rey conserva, ligerísimamente alterado, el nombre de Tereo

¹¹⁰⁸ Tanto en territorio de Portugal, como de España. En tierras españolas encontramos versiones del romance, en concreto, en las siguientes provincias: Barcelona, Gerona, Tarragona, Lérida, Valencia, Alicante, Castellón, Murcia, Albacete, Huesca, Zaragoza, Córdoba, Granada, Almería, Málaga, Sevilla, Cádiz, Badajoz, Cáceres, Cuenca, Ciudad Real, Toledo, Ávila, Madrid, Segovia, Soria, Burgos, Palencia, Zamora, Salamanca, León, Oviedo, La Coruña, Orense, y Andorra.

¹¹⁰⁹ Mallorca, Ibiza, Tenerife, La Palma, La Gomera, Gran Canaria, y Lanzarote.

¹¹¹⁰ Cuba, Puerto Rico, Colombia, Argentina, Chile, Nicaragua

¹¹¹¹ Marruecos: Tánger y Alcazarquivir, Tetuán; Yugoslavia; Grecia: Salónica; Turquía: Smyrna, y Estambul,

¹¹¹² La versión fue recogida por Bernardo Acevedo, c. 1884. AMP, M/033. Publicada por Cid, J.A.; *Silva de Romances* IV, pp. 140-141.

¹¹¹³ Para un estudio de la evolución del mito vid. Fradejas Lebrero, 2011, pp. 43-64. Vid. También Díaz Roig, 1976, p. 279.

¹¹¹⁴ Martín Rodríguez, Antonio María, 2008. Vid. Martín Rodríguez, Antonio María, 2009, pp. 3-16.

¹¹¹⁵ *Tratado en General e Grand Estoria por Alfonso X*. Gómez Acuña, 2002.

en la variante de Boal. Debió ser compuesto en la época del renacimiento clásico, cuando se hicieron vulgares algunos mitos de la antigüedad¹¹¹⁶.

Así, en la *Segunda parte de Espejo de príncipes y caballeros* (1580)¹¹¹⁷, redactado en tiempos de Felipe II, Herea padece la tortura y abuso infligido por su cuñado Noraldino¹¹¹⁸. La tradición oral reflejada en el Romancero no mantiene la transformación zoomórfica ovidiana de los personajes y establece la violencia como resolución de conflictos¹¹¹⁹. Si bien, los trágicos finales refieren disímiles respuestas, como consecuencia, quizá, de la contaminación con otros romances¹¹²⁰, podemos aproximarnos, como evidencian las ocho versiones¹¹²¹ de Cantabria, a una explicación histórica y antropológica de las diferentes respuestas reflejadas en la tradición oral.

1. Las versiones de *Blancaflor y Filomena* (é.a) IGR 0184 en Cantabria

En Cantabria, el primer texto de este romance, del que tenemos noticia, fue recopilado por Lomba y Pedraja. Se trata de la versión de Santander¹¹²² fechada en

¹¹¹⁶ Menéndez Pidal, Juan, 1986, pp. 300-301.

¹¹¹⁷ Martín Romero, (ed.), 2003.

¹¹¹⁸ Vid. Caballero del Febo, *Espejo de príncipes y caballeros* (Segunda parte).[on line: http://centroestudioscervantinos.es/upload/30_introduccion.pdf]

¹¹¹⁹ Se refiere un mayor realismo otorgado a los finales que la tradición oral ha otorgado a este romance. Vid. Gómez Acuña, 2002.

¹¹²⁰ Así, Mercedes Díaz Roig señala la contaminación con el romance *La infanticida*. Díaz Roig, Mercedes, 1976, p. 279. De este romance, disponemos de una única versión en Cantabria recopilada en 1933 por José María de Cossío y Tomás Maza Solano. Dentro del ciclo referido a don Rodrigo, el romance histórico-épico *Seducción de la Cava* (a.o) refiere la violencia sexual, así como su ocultación y posterior delación mediante un intermediario, que nos evoca al proceso de ocultación de la agresión sufrida por la hermana pequeña en el romance *Blancaflor y Filomena* (é.a) 0184. "Procede de la *Silva* de 1550. Los romances del rey don Rodrigo son bastante modernos (posiblemente de finales del XV, principios del XVI). Este en particular, condensa 25 breves capítulos de la *Crónica sarracina* de Pedro del Corral, y es de estilo juglaresco. (...) cfr. Menéndez Pidal, *Floresta de leyendas épicas. Rodrigo, el último rey godo*" En Díaz Roig, 1976, p. 111. Asimismo, el episodio del medio del camino de *Blancaflor y Filomena* guarda paralelismos con el romance novelesco *De Francia partió la niña...* (i.a) *Cancionero* de 1550. Cit en Vid. Díaz Roig, 1976, p. 258

¹¹²¹ La encuesta AIER realizada por el SMP, a pesar de haber recopilado textos en la geografía cántabra no dispone de ninguna versión. Localiza en el año 1977 siete versiones en León (Casasuertes, Prioro, Buiza de Gordón, Gerás, Espinosa de la Ribera, Candín), y tres en Zamora, Galende. En Petersen, Susan .H, 1983, *Voces nuevas del Romancero castellano-leónés*, 1, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, Gredos, pp. 192-201.

¹¹²² Interpretado por Lus y Asunción Hedilla, de 14 y 12 años. Tiene 34 hemistiquios.

el año 1906. Al año siguiente, recopila otro texto en Pámanes¹¹²³. Ambas versiones presentan importantes similitudes. El paseo por el mar y la arena, y un protagonista masculino “rey moro” que casa con Blancaflor, le adscribe la pertenencia al grupo socio cultural más referido en las versiones existentes de este romance. Tras un tiempo, variable según las versiones, el esposo regresa a buscar a Filomena, hermana de Blancaflor. Destacamos cómo en la versión de Pámanes, el marido pide permiso a la mujer para traer a su hermana. En ninguno de los dos textos se hace referencia a un posible embarazo de Blancaflor. Y, así como en la versión de Pámanes, el varón negocia con la madre de su esposa llevarse a Filomena, en la versión de Santander, es raptada. El episodio violento se limita a indicar:

13 En el medio del camino la cortó la media lengua

También queda sintetizado el proceso de comunicación de la denuncia de los hechos. El romance, al iniciar su moraleja, señala la muerte y tragedia en el grupo de hermanas:

17 La una murió apuñalada la otra sin honra y sin lengua.

En octubre de 1918, Manuel Manrique de Lara recopila de Felisa Domingo (16 a) la interpretación más extensa¹¹²⁴. La versión, de Potes, sitúa la acción en las proximidades de Burgos y es introducida por el narrador que, para dar mayor credibilidad a la historia, se muestra como testigo presencial y parte de la acción de la secuencia inicial:

2	Más abajito de Burgos	hay una pequeña aldea,
	allí vivía una viuda	con tres hijitas doncellas
6	Y yo tenía por gusto	ir a pasear con ellas.

El protagonista masculino es, en esta ocasión, “un soldao de lejas tierras”. Así, aunque ya no refiere la pertenencia al exogrupo musulmán, expresa

¹¹²³ Interpretado por Felisa Castro. Tiene 29 hemistiquios, quedando inacabado.

¹¹²⁴ El romance interpretado tiene 90 hemistiquios.

exolocalidad. La versión nos indica una situación familiar diferente al de otros romances. De un lado, aparece la condición de viudedad de la madre que lo será de tres hijas. Del otro, el vínculo matrilineal se refuerza con la presencia de la figura de la abuela:

2	allí vivía una viuda	con tres hijitas doncellas
6	No se la querían dar	ni su madre, ni su abuela.

Los nombres de las protagonistas son, Servanda y Gerumbela. Tras negociar con la madre cuál de las hijas entrega en matrimonio y el precio de la novia, se lleva a Gerumbela, su primera opción. No obstante, con ella se produce el siguiente episodio:

10	Al subir la cuesta arriba	y al bajar de la alameda,
	la tiró tras de un zarzal	que la gente no la viera.

Parece ser esta la única versión en la que se produce el asesinato de la primera esposa. Transcurridos siete años, excusa su ausencia para ir a la guerra. Sin embargo, el protagonista regresa a la casa de su suegra. Aquí parece que la versión conecta con otras versiones del romance. Se establece un diálogo entre la mujer y el varón. Sorprende que, en este punto, el nombre de la protagonista Gerumbela, cambie por el de Blancaflor. En el diálogo, se argumenta la enfermedad de Blancaflor y se solicita a la hermana pequeña para la realización de los cuidados. Sin embargo, madre y abuela le dan a Servanda. En un espacio intermedio se produce el acto violento. La imagen que se proyecta sobre el personaje de Servanda revela una cierta correspondencia. La figura del diablo como tentador que invita a saltarse la prohibición:

22	y allá en medio del camino	le dice de esta manera.
	- Mira, no soy tu cuñado	que es el diablo que te tienta
24	y para mayor dolor	viva le sacó la lengua.

La versión continúa cuando Servanda realiza una aclamación a la deidad. Tras la que se produce la aparición de un personaje intermedio, el pastorcillo, que

será el encargado de transmitir la noticia a la hermana (en el romance se indica Servanda). La aún viva esposa ofrece la cena al varón:

37 - - Vamos a cenar, mujer, ¡qué dulce tienes la cena!

El hemistiquio parece sintetizar los episodios de infanticidio y antropofagia que se narran en otras versiones cántabras. La mujer recrimina y reprocha a su marido la muerte de su hermana. Él busca la venganza en el deseo de muerte del pastorcillo, comunicador de la noticia. El final del romance refiere la situación en la que queda el grupo de hermanas que, manteniendo la lógica, incorpora a la tercera hermana a la que se había referido al inicio del romance, todas ellas víctimas de la desgracia; si bien, en el final del romance la conclusión que refiere el intérprete es la de una hija malcasada, otra con la lengua sacada y otra viviendo con el exogrupo musulmán:

44 Una tiene mal casada, otra sacada la lengua,
 otra a vivir con los moros donde la gente no la vea.

En el año 1931, Eduardo Martínez Torner, recogerá este romance en La Puente del Valle, interpretada por Demetria Alonso¹¹²⁵. El romance presenta una estructura familiar encabezada por una mujer de condición viuda con dos hijas, Blancaflor y Filomena. La referencia espacio temporal sitúa la acción inicial ‘entre la paz y la guerra’:

2 Se paseaba la viudita entre la paz y la guerra

El personaje masculino tiene, en esta versión, nombre propio, Tarquino. Además, el romance indica de forma expresa el establecimiento del vínculo matrimonial, pues se casó con Blancaflor. Tras la referencia temporal de nueve meses, alusivos al tiempo de gestación, Tarquino regresa a casa de la madre de su mujer. En el diálogo que establecen, se informa del estado de Blancaflor y se solicita a la hermana para los cuidados relativos al parto. A diferencia de otras

¹¹²⁵ Durante nuestro trabajo de campo pudimos conocer a Demetria y a su familia. El romance tiene 60 hemistiquios. En la edición de este romance, Fraile Gil refiere la reminiscencia del tratamiento familiar del suegro como señor. Vid. Fraile Gil, 2009, pp. 558-589.

versiones, este romance emplea diversos términos del parentesco: yerno, suegra¹¹²⁶.

8 ¿qué tal queda Blancaflor? -Blancaflor bien mala queda,
 lleva tres días de parto para cual día cayera;

Tarquino se lleva consigo a Filomena, y la pretende de amor. El diálogo entre ambos refiere la respuesta de Filomena y la actitud de Tarquino:

- Calla tú, perro Tarquino, que es el diablo que te tienta.
- Que me tienta o no me tienta, yo gozar de ti quisiera.

Durante la Edad Moderna, en un conflictivo contexto de convivencia social, es habitual el empleo de expresiones despectivas como es el término “perro” para referirse a un individuo que no fuera cristiano castellano. En esa misma idea, “traidor” quizá pudiera referir, además, el de converso.

A pesar de la contundente negativa de Filomena se produce el acto violento:

Y, después de haber gozado, y la ha arrancado la lengua,
la tiró tras de un bardal, donde la gente no la vea

En este punto, aparece la figura del pastorcito. En esta ocasión su llegada evoca una insinuante escena amorosa:

Con el corazón le llama, con el guante le hace señas.

Filomena escribe con su propia sangre unas letras. Con ellas informa a Blancaflor de lo sucedido y esta se pone de parto. El niño nace vivo y su madre lo guisa en una cazuela para dárselo de cena a su marido, el traidor:

Apenas la hubiese visto cuando Blancaflor moviera
un niño como un rosál ya se le ha puesto en cazuela

¹¹²⁶ Sobre este término “suegra”, Fraile Gil realiza una equivalencia o sinónimo en el empleo de la palabra “señora” en algunas zonas de España.

para que cene el traidor a la noche cuando venga.

El marido, impresionado por el dulzor del alimento, ha realizado sin saberlo un acto de antropofagia. Blancaflor, tras explicar su venganza, asesina a su esposo con un puñalejo, y regresa a la casa de su madre:

Ha cogido un puñalejo parte a parte le atraviesa.
- Dejaste a mi madre sola ahora yo me voy con ella.

Entre los años 1933 y 1934, Cossío y Maza Solano publican dos textos de este romance, procedentes de Hazas (ayuntamiento de Soba), y, de Tresabuela (ayuntamiento de Polaciones). La versión de Hazas sitúa el romance en Madrid. La madre de las hijas se llama Manuela, y las hijas son Blancaflor y Gerumbela. Un “galán” se enamora de la hija menor, Gerumbela. Sin embargo, le dan a Blancaflor. Tras mantener una relación que parece confirmar el enlace, aunque no se mencione el término matrimonio o casamiento, se la lleva a su tierra. Durante el tiempo propio del embarazo, nueve meses, anuncia que marcha a la guerra, si bien acude a la casa de la madre de su esposa, a la que en el romance se denomina “suegra”, para llevarse a Gerumbela. El pretexto es la solicitud de socorro, o la asistencia en el parto. El episodio de violencia se diluye en este romance mediante el uso del término “burla”, de claras connotaciones eróticas:

34 y a eso del medio camino ya quiso hacer burla de ella.
 Se burló de su hermosura y la ha sacado la lengua,
38 y la ha tirado a un bardal donde gente no la vea.

Sin invocación alguna, como sucede en otras versiones, aparece un pastorcito que servirá como vía de comunicación entre las hermanas. Sorprende la sutil expresión:

46 a mi hermana Blancaflor escribiremos dos letras;
 papel y pluma ya tengo, la tinta allá se me queda.
 - Con la sangre de tus labios escribiremos dos letras.

En el final del romance, la mujer ofrece la cena a su esposo, pero no existe episodio de infanticidio o antropofagia. El marido se limita a preguntar la identidad

del delator. El exordio final, la moraleja, y la invocación a la divinidad, se realiza en estilo directo por un igual del grupo de germanos: hermano o hermana:

66 Los padres que tengáis hijas mi madre dos ha tenido una tiene mal casada 70 y tiradita a un bardal Válgame Santa María	habéis de cuidar bien de ellas, mal cuenta ha dado de ellas y otra sacada la lengua, donde gente no la vea. Válgame la Magdalena.
---	---

La versión de Tresabuela (ayuntamiento de Polaciones), se desarrolla también en la ciudad de Madrid. En esta versión, a diferencia de las demás versiones y con el sentido de patrilinealidad presente en el mito de Ovidio, el romance presenta un progenitor masculino haciéndose referencia a un nombre propio: Juan Galera. De la misma forma, se indica el nombre del esposo, Manuel de la Vega. En la escena inicial el progenitor aparece con las dos hijas de la mano, Blancaflor y Filomena. Parece que la intención del padre es la de conseguir un matrimonio ventajoso para sus hijas. De ahí la referencia a Manuel de la Vega.

6 y las trata de casar	con don Manuel de la Vega.
-----------------------------	----------------------------

Tras un lapso temporal de siete años, Manuel de la Vega regresa a la casa natal de su esposa en busca de Filomena. Reseñamos en este punto el empleo de los términos ‘yerno’ y ‘suegra’, por lo que será con esta última, y no con el padre, con quien negocie llevarse a Filomena, bajo el argumento del inminente parto de Blancaflor y la necesidad de una mujer sustituta:

22 para que guarde el palacio	yo vengo por Filomena mientras ella se pon buena.
---	--

El compromiso es traerla de vuelta, dado que tiene previsto contraer nupcias a corto plazo:

26 – Filomena por ahora que se trata de casar – Yo se la traeré aquí	no puede ir a tierra ajena, el primer día de fiesta. pa el primer día de fiesta.
---	--

Sin embargo, se produce la violación de Filomena, cortándole la lengua para evitar la denuncia:

- | | | |
|----|---|--|
| 30 | Por unos montes adentro,
allí la gozó el traidor | por unas cuestras afuera
sin tenerse duelo de ella. |
| 34 | Para que no lo parlara | también la cortó la lengua. |

En este punto, aparece el pastor. El narrador explica su aparición haciendo alusión a la intervención divina o a la fortuna:

- | | | |
|----|-------------------------|------------------------------|
| 35 | Quiso Dios o su fortuna | que un pastor por allí fuera |
|----|-------------------------|------------------------------|

La redacción del texto que Filomena le encarga entregue a su hermana, se escribe mediante elementos de la naturaleza:

- | | | |
|----|---------------------------|--------------------------|
| 42 | De los grumos de una haya | una linda pluma hiciera. |
|----|---------------------------|--------------------------|

El pastor, entrega la carta a Blancaflor, si bien no lo hará encontrándose con la destinataria a la salida de la iglesia, sino entrando por la puerta de su casa.

- | | | |
|----|-----------------------------|-------------------------|
| 46 | Por la puerta de Blancaflor | un pastor moreno entra. |
|----|-----------------------------|-------------------------|

El romance relata cómo Blancaflor se retira a su cuarto a leer la carta, y, de la impresión, se pone de parto:

- | | | |
|----|------------------------|--------------------------|
| 51 | y del susto que llevó, | la Blancaflor ya moviera |
|----|------------------------|--------------------------|

Una vez tenido el hijo, se produce el infanticidio. La madre prepara así la cena a su esposo. Y cuando se la presenta, el marido reacciona matando violentamente a su esposa.

- | | | |
|----|--------------------------|----------------------------|
| 58 | La ha dado de puñaladas, | la cosió contra la tierra. |
|----|--------------------------|----------------------------|

El final del romance, en estilo directo, termina con una sentencia emitida por un miembro de iguales de la familia, hermana o hermano:

- | | | |
|----|---|--|
| 62 | - Quien tenga hijas bonitas
mi padre tenía dos | no las case en tierra ajena,
y ambas murieron en ellas. |
|----|---|--|

En el año 1989, Jesús García Preciado recoge una versión de 83 hemistiquios de este romance en Lomeña-Basieda (Polaciones) interpretada por Juliana Diez¹¹²⁷, de 80 años de edad. De nuevo, el romance sitúa la acción en Madrid. Presenta a Blancalena, madre de dos hijas. Al igual que en versiones anteriormente descritas, la mujer se pasea con las hijas de la mano. En la versión se omite la llegada del varón, si bien, se deduce su procedencia foránea. Al pretendiente, que pide a la hija menor, se le entrega la hermana mayor argumentándose el motivo:

10 - Filomena, amigo mío, no puede ir a tierra ajena,
 que está tratada en casar con Don Manuel de la Vega.-

Como vemos, la alusión al lugar de Madrid y la referencia a Don Manuel de la Vega, evidencia semejanzas en las versiones del valle de Polaciones.

El romance continúa con la expresión:

14 Casolas y baldosas (sic) , echolas para su tierra.

Transcurre un lapso temporal de nueve meses y regresa a visitar a la madre de su esposa y a su hermana, Filomena. El esposo de Blancaflor es recibido como “yerno”. En este punto se establece el diálogo entre el “yerno” y la madre de su esposa, a la que refiere bajo el término “tía”:

18 - Buenos días, la mi tía, - Bienvenido, yerno, seas.

Comunica el embarazo e inminente parto de Blancaflor, solicitando la ayuda de Filomena:

26 para que asista al palacio mientras Blancaflor pariera.

En esta versión, se le entrega a Filomena con la advertencia expresa de la madre:

¹¹²⁷ Entrevisté a esta informante durante mi trabajo de campo en el año 2003.

28 - Ahí la tienes, yerno mío, mira lo que haces con ella.
 No se te tiente el demonio, mira que es cuñada vuestra.-

Transcurrido parte del viaje, siete leguas, le ordena a Filomena que le espere en una taberna. La trata de “compañera”. Allí se produce la violación:

33 Allí la gozó el traidor, allí la sacó la lengua

El esposo de Blancaflor llega a su tierra donde parece que todos esperan la llegada de Filomena. Sin embargo, éste la excusa explicando que ha regresado a su tierra:

36 y todos lo preguntaron ¿dónde quedó Filomena?
 - Filomena, amigos míos, volviose para su tierra.-

La versión incorpora una novedosa secuencia por la que la madre de Filomena, ahora mencionada como reina, envía a sus criados en busca de su hija, como si de un mal presentimiento se tratara.

23 [.....] siete criados tras ella.

Por intervención divina o por causa de la fortuna, aparece un pastor a quien Filomena redacta lo sucedido para que le sea entregado tanto a su esposo, Don Manuel de la Vega, como a su hermana. El episodio es nuevamente reflejo de la variabilidad pero sigue empleando elementos de la naturaleza para su realización:

48 - Papel sí traigo, señora, la pluma se me perdiera.-
 Con los verdes lomos de haya una pluma verde hiciera;
 52 con la sangre de su lengua una carta le escribiera.

El pastor llega a la puerta de la casa de Blancaflor y le entrega la carta. Al igual que la versión de Tresabuela, sobre la que acabamos de tratar, la hermana va a su cuarto a leer la carta, y, de la impresión, se pone de parto:

66 del susto que recibió, allí Blancaflor moviera

Tras el parto se produce el infanticidio y la preparación del cuerpo cocinado de su hijo para su esposo. Si bien, esta versión no deja claro si se produjo el nacimiento efectivo del niño o se trata de un aborto como en otras versiones de la traición:

68 Y lo que hubiera movido lo frió en una cazuela
 para dárselo al traidor, a la noche cuando viniera.

Blancaflor entrega la cena a su esposo revelando el alimento. Parece omitirse el acto antropofágico. El propio intérprete del romance se refiere al esposo como traidor. Éste, asesina a su esposa:

78 La dio siete puñaladas, de la más menor muriera.

Y, es la mujer, en el lecho de muerte, quien establece la sentencia que queda rematada con la invocación a la divinidad:

80 Con las ansias de la muerte estas palabras dijera:
 - La madre que tenga hijas, no las case en tierra ajena
84 Mi madre tenía dos, ambas caímos en ella.-
 ¡Válgame Nuestra Señora! ¡Válgame la Madalena!

En el año 1997, Jesús García Preciado junto a María Elena Velázquez, recogen una versión de 49 hemistiquios en Santa María (ayuntamiento de Soba)¹¹²⁸. Los cuatro primeros hemistiquios de este romance son coincidentes con las primeras versiones recopiladas de este romance en Cantabria. Presenta, en primer lugar, a una mujer viuda madre de dos hijas, que pasean “entre la mar y la arena”. Se menciona la aparición del varón pretendiente, en este caso, bajo la terminología de “galán”, al igual que en la versión del mismo valle, en Hazas. La versión hace referencia al contrato matrimonial que se establece con la hermana mayor, y, no con la pequeña, la que él solicita. Transcurridos ocho meses, el esposo regresa a visitar a la madre de su esposa. En el romance se menciona la terminología del parentesco “yerno” y “suegra” y se entabla entre ellos un diálogo. El esposo quiere llevarse a Filomena, por encargo de su hermana:

¹¹²⁸ La versión fue publicada en Catalán y Gomarín, 1997, *Romancerillo cántabro*. Santa María de Cayón, pp. 84-85 y reeditado por Fraile Gil, 2009, núm 460, p. 591.

20 Lo que me ha encargado mucho que me lleve a Filomena.

Finalmente, tras una negociación, se lleva a Filomena, y en un espacio intermedio le pretende amores, expresión empleada por el narrador. Dando fuerza al discurso, Filomena le responde en estilo directo. Le recuerda su condición de “cuñado”, advirtiéndole de ser víctima de una tentación del diablo, referencia que hemos encontrado en la versión de Potes y La Puente de Valle. Finalmente, se produce la violación:

30 La ha agarrao por la cintura y la ha tirado a una pradera
 y allí hizo y deshizo, hizo lo que quiso de ella.

En esta ocasión, es la propia Filomena quien haciendo uso de su capacidad de hablar, solicita socorro a la figura intermedia del pastor, y, más concretamente, a los pastorcitos que cuidan de las ovejas de su propiedad.

34 - Pastorcitos, pastorcitos, de los que cuidáis ovejas,

La secuencia que servirá para explicar los instrumentos empleados para la comunicación escrita, diferentes de los de otras versiones, lo que evidencia la variabilidad:

 si tenéis tinta y papel escribirme aquí dos letras.
38 - Aquí no tenemos nada por mala fortuna nuestra-
 - Si no tenéis papel, en las tocas de mi seda
42 y si no tenéis tintero, con la sangre de mis venas.-

El esposo de Blancaflor regresa a casa; de nuevo, el traidor, pide la cena a su esposa. Haciendo uso del estilo directo, hace notar el dulce sabor de la comida.

48 - Esta cena está muy dulce, como si sal no tuviera.

La versión finaliza en este punto, con el reproche delator de Blancaflor.

50 - Más dulces están los besos de mi hermana Filomena.-

En el año 2008, J. M. Fraile Gil recoge dos nuevas versiones de este romance. La primera, de 58 hemistiquios, acompañado por Antonio Sánchez Barés, de Uznayo (ayuntamiento de Polaciones)¹¹²⁹ y la segunda, de 44 hemistiquios, acompañado de Pilar Bernard Esteban procede de Corconte (ayuntamiento de Campoo de Yuso)¹¹³⁰ La versión de Uznayo ubica la acción en Toledo. Presenta a los miembros de la unidad familiar refiriéndose a la madre como “señora”, y a sus hijas con los nombres Blancaflor y Filomena, con las que pasea de la mano. La secuencia de la *petitio* por parte de un caballero se concreta específicamente ‘en una tarde de verano’. Se le entrega la mayor, si bien él pide la más pequeña. La versión concreta el establecimiento de un vínculo matrimonial consumado, que antecede a la marcha del nuevo matrimonio a ‘extrañas tierras’:

10 Se casaron, se juntaron, se fueron a extrañas tierras

Transcurren nueve meses y, el esposo regresa a casa de la madre de Blancaflor para solicitar a Filomena, bajo el pretexto de ayuda para su esposa que acaba de tener una hija. En el diálogo, rito salutorio, la terminología del parentesco empleada es la de ‘suegra’ para la madre de la esposa, pero en esta ocasión, no se emplea el término yerno, sino su nombre de pila, José, implicando una cierta distancia.

18 - Blancaflor está en la cama que ha tenido una nena
 y me ha mandado a buscar a su hermana Filomena.

La madre cede a que se lleve a Filomena, pero siempre que ella desee ir; esto es, dándole libertad. En todo caso le advierte que cuide bien de ella. Él se compromete a su cuidado, haciendo uso del paralelismo y empleando referencias al parentesco que, en cualquier caso, establecerían relaciones socialmente prohibidas:

26 - Con cuidado, sin cuidado, como si mi madre fuera;
 con cuidado y sin cuidado, como si mi hermana fuera;
30 con cuidado y sin cuidado, como si la Virgen fuera.-

¹¹²⁹ La versión se recoge en Bermeo. Cantada por Ángeles Morante Morante.

¹¹³⁰ La versión es cantada por María Rosa Martínez Fernández de 77 años.

En el camino se produce el acto violento que es narrado así:

34	José montó en el caballo Si mucho corre el caballo, la picó en tres mil pedazos	y Filomena en la yegua, mucho más corre la yegua, el mayor era la lengua,
----	---	---

El romance continúa con la solicitud de socorro verbalizada por Filomena. Acude un pastorcito, al que pide escribir una esquela. Haciendo uso del paralelismo, las órdenes dadas se refieren a símbolos vinculados con el honor:

42	y si no tienes papel,	con mi pañuelo de seda,
	y si no tienes la tinta,	con la sangre de mis venas,
46	y si no tienes la pluma	con pelo de mi cabeza.-

Continúa la versión de este romance con un guiño a la efectividad e inmediatez de la comunicación oral, especialmente la relativa a la muerte.

48	Antes llegara la esquela	que el criminal a su tierra.
----	--------------------------	------------------------------

La siguiente secuencia ubica a Blancaflor guisando un perro para la cena que ofrece a su marido, “traidor”. Ambos dialogan, y, Blancaflor evidencia conocer lo sucedido con su hermana. Finaliza con la sentencia que parece verbalizada por un narrador en tercera persona, en forma de consejo.

58	Madres, las que tengáis hijas, no les vaya a suceder	casarlas en vuestra tierra lo que a la pobre Filomena.
----	---	---

En la versión de Corconte, apreciamos la ausencia de algunas secuencias. La escena se sitúa a la “orilla del río”. Este estribillo forma parte de muchas otras manifestaciones orales de la comarca. Se presenta al grupo doméstico empleando los nombres propios. Así, la madre es Isabel Mena, y las hijas, Blancaflor y Gerinela. En el romance se establece un vínculo matrimonial con Blancaflor, no siendo la esposa deseada. El romance se retoma en la escena en la que el esposo visita a la madre de su esposa y solicita a Gerinela. La madre se dirige a él empleando el término ‘yerno’. Se prometen a la madre, mediante la alusión a los alimentos, los mejores cuidados para su hija. No obstante, en el medio del camino, se produce la siguiente escena:

18	En el medio del camino la ha tirado entre un bardal	de enhorabuena iba ella, aonde gente no la viera.
----	--	--

La hermana pequeña se encuentra embarazada. La respuesta del yerno es de violento abandono. El personaje intermedio, un pastor, aparece. Gerinela y él se comunican por señas. Y le solicita que informe a Isabel Mena y a Blancaflor. Continúa la versión con el infanticidio y acto de antropofagia. Aquí parece el nombre propio del esposo, Tomillo:

34 ha cogido al infante	un infante malpariera, le ha picao en una cazuela,
38	para darle de cenar	a Tonillo cuando fuera.

Ante la advertencia por parte de Tomillo del gusto de la cena, Blancaflor le recrimina en un estilo directo el delito cometido:

42 - Más dulce es, perro moro, - la lengua de Gerinela.

Hacemos notar el empleo del epíteto “perro moro”, en lugar de traidor, como referencia al exogrupo no cristiano. La tragedia continúa con un homicidio. Tonillo asesina a su esposa Blancaflor:

46	Cogió un cuchillo dorado y a la primer rebanada	que estaba sobre la mesa toda de sangre se llena.
----	--	--

El romance finaliza con la sentencia- moraleja que se dirige al grupo de mujeres:

50	Madres las que tengáis hijas, la una casó en morería	mucho cuidado con ellas, y a otra le arrancan la lengua.
----	--	--

2. Aspectos culturales del romance.

2.1. El grupo de parentesco matrilineal.

La secuencia inicial del romance *Blancaflor y Filomena* (é.a) pretende la presentación y localización espacio temporal de un grupo familiar de procreación.

A tenor de las distintas versiones, se evidencia la ausencia social de la figura masculina¹¹³¹, el padre, salvo en la versión de Tresabuela¹¹³², más próxima al concepto de patrilinealidad presentado en la *Metamorfosis* de Ovidio. La presencia única de la progenitora deviene en dos posibles interpretaciones de la tipología familiar presentada.

De un lado, se presenta un grupo doméstico que justifica la desaparición de la figura paterna por fallecimiento; hecho que convierte a la madre, según la terminología del parentesco, en viuda¹¹³³. De otro lado, la mera exclusión del padre, el énfasis en la figura materna, y como es el caso de la versión de Potes, de la abuela, acentúan el vínculo madre-hijas y refuerza la existencia de una familia de procreación matrilineal¹¹³⁴.

La institución matriarcal o matriarcado, cuya existencia ha sido muy debatida en Cantabria, supone el reconocimiento social del principio unilineal, unidad de linaje, como organización segmentaria de la sociedad, que privilegia la descendencia perpetuada en una familia matrifocal. De ahí, el aislamiento del grupo de parientes próximos no femeninos, y el principio de la unidad del grupo de hermanas fundamentadas en la unidad corporativa y la solidaridad interna. El sistema matrifocal, propia de sociedades exesclavistas, fue el objeto de atención de los primeros antropólogos, quienes, precisamente, fundamentaron sus estudios en el parentesco¹¹³⁵. Entre los Nayar de la India, los vínculos matrilineales “excluyen de la familia al marido y al padre”¹¹³⁶.

El grupo o unidad de hermanas, generalmente dos, aunque en la versión de Potes se emplea el simbólico número tres, responden, habitualmente, al nombre de

¹¹³¹ Esta ausencia también ha sido destacada en Gómez Acuña, 2002.

¹¹³² Vid. Martín Rodríguez, 2009, pp. 3-16.

¹¹³³ Probablemente, el término “viuda” es de origen musulmán, la “idda” hace referencia al período temporal que impide contraer matrimonio a la mujer tras el divorcio o fallecimiento del esposo. Se pretende asegurar que no existe descendencia. Vid. Martínez González, 1993, pp.129.

¹¹³⁴ Ejemplo de ello, es el grupo de los Nayar, al sur de la India, estudiados por Racliffe-Brown, 1935, pp. 84-87.

¹¹³⁵ No es nuestra intención entrar en el debate de un posible matriarcado en Cantabria. Ahora bien, los primeros antropólogos del parentesco consideraron su existencia previa al patriarcado. Pedro Ceinos Arcones realiza un recorrido del concepto desde Bachofen hasta Engels. Vid. Ceinos Arcones, 2011, pp. 15-17.

¹¹³⁶ Cit. Linton, 1942.

Blancaflor y Filomena. Entre ellas se establece una ordenación jerárquica determinada por la edad, siendo la hermana mayor Blancaflor, y, Filomena, la menor. No obstante, las versiones cántabras ofrecen una cierta variabilidad en los nombres. Generalmente, son coincidentes en el empleo del nombre Blancaflor, empleado en otras *ballad-types*¹¹³⁷, identificado con nociones de pureza, mientras que la variabilidad se presenta en el nombre propio de la hermana pequeña, miembro inferior en el orden jerárquico familiar.¹¹³⁸ Por otra parte, es bien sabida la vinculación de Filomena al mito narrado en la *Metamorfosis*¹¹³⁹. Su significado puede invitar a sus intérpretes a vincularlo en relaciones de parentesco.

La diversidad relativa a los nombres de las protagonistas podría representar una suerte de apropiación o acercamiento de los hechos ante casos similares. En la versión asturiana de 1885¹¹⁴⁰ recogida por Juan Menéndez Pidal se trata de las hijas de doña Urraca, y, en su segunda versión, de una romera. La exclusividad del personaje se presenta a partir de connotaciones físicas, Gerumbela¹¹⁴¹ y Servanda -versión de Potes- o, como Gerinela -versión de Corconte-, posible feminización de Gerineldo, romance muy extendido en el norte Peninsular.

La madre, generalmente referida a partir de la terminología del parentesco, se presenta con nombre propio en algunas versiones. Es el caso de doña Manuela, empleado en la versión de Hazas, o de Isabel Mena en la versión de Corconte, que incorpora el empleo de un apellido toponímico que da nombre al valle homónimo situado entre Burgos y Cantabria, y que podría autoadscribir la procedencia del grupo familiar y reforzar la vinculación lineal preferencial en la descendencia. El empleo de Blancalena, en la versión de Lomeña-Basieda, parece querer fusionar los nombres de sus hijas: Blancaflor y Filomena; además de ayudar a la rima, intensifica la unidad del grupo.

¹¹³⁷ Blancaflor es la protagonista del *Romance de Marquillos* (ó) del siglo XVI. Vid. Díaz Roig, 1976, p. 238.

¹¹³⁸ Blancaflor es la protagonista referida por J. Menéndez Pidal, “que da muerte al traidor Marquillos, que pretendía deshonrarla” Cit. en Cid, 1986, p. 313. Asimismo, en Cantabria, es la protagonista de algunas versiones del romance *Hermanas reina y cautiva*.

¹¹³⁹ Menéndez Pidal, 1986, pp. 300-301.

¹¹⁴⁰ Cid, 1986, pp 132-134

¹¹⁴¹ Creemos que **-bela*, hace referencia a “bella”.

2.2. El paseo, una forma de exhibición y cortejo.

Las jóvenes realizan este ritual acompañadas de su tutor¹¹⁴². En el romance de Tresabuela, que indica una descendencia patrilineal, el paseo se realiza con el padre, Juan Galera. En los restantes casos, matrilineales, las jóvenes van acompañadas de su tutora. La terminología referida para este personaje es diversa. Se emplea “señora” para las versiones de Santander, Uznayo, Pámanes, el término clasificatorio “viuda” en las versiones de Potes, Santa María, La Puente del Valle, o, los referidos nombres propios.

Entre los ritos que rodean el cortejo, además de la exhibición de la dama, se encuentran rituales de circunvalación o *amaslus*¹¹⁴³, que en este caso, realizan el progenitor junto a sus hijas, a quienes lleva simbólicamente de la mano en espacios fronterizos. Así, entre el grupo de posibles relaciones, las hermanas representan los cónyuges potenciales. Entre los medlpa de Nueva Guinea se ritualiza en el *tanem het* la elección de la pareja de entre cónyuges potenciales.¹¹⁴⁴

Es significativo analizar la localización espacio temporal del ritual. En relación al espacio, parte, desde la variabilidad, de diversos ámbitos geográficos localizables mediante el empleo de un topónimo, que se ciñe a entidades administrativas de amplia densidad y prestigio. Tal es el caso de Burgos, en versión de Potes; Toledo, en versión de Uznayo, o Madrid, en las versiones de Hazas, Tresabuela, Lomeñan-Basieda. Es llamativa la precisión en la localización espacial de la acción. La adscripción territorial concreta viene determinada por la importancia que cobra, en este romance, la procedencia y el destino de los personajes. Asimismo, parece perseguir la proximidad al hecho acontecido, o localizar un acontecimiento histórico. ¿Procedencia del romance o distancia propia de una leyenda?

¹¹⁴² En la tradición islámica se trataría de un varón, denominado wali. Martínez González, 1993, pp. 127.

¹¹⁴³ Se refiere al amante que realiza el cortejo.

¹¹⁴⁴ *Tanem het* es la habitación colectiva en la casa de los padres donde las mujeres solteras conocen a sus potenciales esposos. Vid. Fisher, 2007, p. 27.

Junto a estas referencias geográficas, se encuentran alusiones geomorfológicas, que sitúan a las protagonistas en lindes naturales de su propio ámbito espacial; espacios intermedios que separan elementos cosmogónicos como la tierra y el agua, que evocan los estribillos romancísticos¹¹⁴⁵. Me refiero a las versiones de Santander, Pámanes y Santa María, que refieren los conceptos de “mar” y “arena”. Similar liminidad, se encuentra en la versión de Corconte, que emplea “la orilla del río”, *locus* habitual en la tradición oral del valle regado por las aguas del río Ebro. Otras versiones refieren conceptos espacio temporales concretados en barreras culturales. Es el caso de la versión de La Puente del Valle, que emplea la expresión “entre la paz y la guerra”. Desde el punto de vista histórico, estas situaciones favorecían el regreso o arribo de varones a tierras en las que fundar una familia. Antropológicamente, refiere el establecimiento de relaciones, que parecen convertirse en un *survival* de los “maridos visitantes”.

2.3.Estrategia matrimonial: exogamia y sistemas de alianza.

2.3.1. El marido foráneo.

Las referencias al varón tienen, en todos los casos, el mismo denominador común: su carácter foráneo. Esta condición se acentúa mediante diversos recursos desde la dialéctica relación “identidad-alteridad”¹¹⁴⁶. La distancia y separación se intensifica mediante el empleo del nombre propio: José, Tonillo, o Tarquino¹¹⁴⁷, en las versiones de Uznayo, Corconte y La Puente del Valle respectivamente, o Don Manuel de la Vega¹¹⁴⁸, en las versiones del valle de Polaciones.

Otras versiones, como los textos de Potes y Uznayo, prefieren la identificación, de claro reflejo histórico, de un grupo socio-profesional culturalmente afín como es el “caballero” o el “soldado”, abocado a permanecer largas temporadas alejados del grupo familiar. Incluso, en las versiones del valle de

¹¹⁴⁵ Monroy Caballero, 2005, pp. 11-46.

¹¹⁴⁶ Augé, 1998, p. 30.

¹¹⁴⁷ En las versiones asturianas de 1885 es Rey Turquillo, o Rey Tereno en Cid, 1986, XXIII y XIV, pp. 132-136. Observamos la posible fusión de los nombres producto de la oralidad, pues en las versiones canarias es Turquino. Vid. Herrera Caso, 1993, 129-148. El nombre refiere a Tarquino el Soberbio protagonista del Romance “Tarquino y Lucrecia”. Vid. Moya, 1996, pp. 233-244.

¹¹⁴⁸ Posiblemente, Juan Manuel de Villena y de la Vega, Señor de Belmonte (m. 1543), vinculado, en su linaje a Cantabria. Vid.

Soba -Hazas y Santa María-, se refuerza la idea y objetivos de una presencia temporal con intención sexual, al denominar al personaje como “galán”. El carácter ‘extracultural’ de las versiones más antiguas de Pámanes y Santander, muestran, bajo la expresión “rey moro”, un personaje de estatus elevado perteneciente al exogrupo musulmán. En este sentido, se aproximarían al resto de las versiones peninsulares y extrapeninsulares de este romance. Teniendo en cuenta que el modelo jurídico de matrimonio preislámico adoptado por el Islam es agnaticio, patriarcal y tribal¹¹⁴⁹, se produciría un choque socio cultural en el caso de producirse la unión con sistemas de tipo matriarcal. Por ello, no es de extrañar los calificativos que se añaden a este personaje a lo largo del romance, como el de “traidor” o “perro”, que evocan las denominaciones empleadas durante la Edad Moderna para referir a los miembros de exogrupos no cristianos o conversos. No en vano, J. Gallego sitúa el romance durante el proceso de la Reconquista, enfrentando al grupo cristiano-castellano (civilización) con el grupo taifa (barbarie)¹¹⁵⁰. Estas situaciones serían propias de la convivencia de la diversidad cultural existente en este período histórico en el ámbito de la cultura popular.

2.3.2. La *petitio* en un sistema preferencial.

En el romance no se explicita la instauración de un proceso de enamoramiento por parte del varón, que, en gran parte de las versiones, recae en la hija reservada para el grupo familiar; esto es, no prefijada para el matrimonio. De tal modo, que a la *petitio*, le ha de suceder el consentimiento femenino, de la madre o la abuela, -salvo el asenso paterno observado en la versión de Tresabuela. Así, la madre asume el control parental mediante la sistematización de una estrategia matrimonial fundamentada en una alianza exogámica, que supone la ampliación social y geográfica de las relaciones de parentesco. A la negativa de traspasar el control y tutela de su hija al pretendiente, le sigue la negociación del contrato matrimonial.

No obstante, en las versiones cántabras encontramos diferencias en el sistema preferencial, y es en este punto, donde parece radicar el desencadenante

¹¹⁴⁹ Martínez González, 1993, pp.125-130.

¹¹⁵⁰ Gallego Gómez, 2009, pp. 69-86.

del conflicto y tragedia narrados en el romance. Así, en los textos de Santander, Pámanes, La Puente del Valle, Hazas y Corconte, la preferencia se establece con la hija mayor. Mientras que, en las versiones de Potes, Tresabuela, Lomeña-Basieda, Santa María y Uznayo, con la hija menor. La predilección materna se explica, desde diversas perspectivas de análisis, por razón de herencia; por el instinto de protección hacia el más débil del grupo; por la preservación al celibato del sujeto destinado al cuidado de los padres; o, por la reserva en la descendencia. En las versiones de Santander, Potes y Santa María, se niega la entrega de la hija solicitada. Frente a argumentos como la edad, en los casos de La Puente de Valle y Hazas; la reserva familiar para los cuidados, en el caso de Pámanes; o el compromiso pactado, en el caso de Tresabuela, encontramos la entrega sin reservas, y la libertad de elección de la joven, en la versión de Lomeña-Basieda.

En los esponsales¹¹⁵¹ se realiza la negociación. Tras los esponsales, realizados dentro del grupo local, la familia de procreación resultante es patrilocal, al trasladarse Blancaflor a la casa del esposo.

Ninguna referencia o información se establece sobre el grupo familiar del esposo, como sí sucede en otros romances. Si tenemos en cuenta las relaciones de parentesco estudiadas en el Romancero por I. Ceballos¹¹⁵², podría tratarse del mismo esquema familiar, donde predominaría el grupo matrilineal. Asimismo, podría tratarse de una práctica de hipergamia¹¹⁵³, que procura al de inferior categoría social su ascenso mediante estrategias que le confieren el honor y poder necesario para formar parte del grupo privilegiado. Con ello, representa el individualismo, por el que la persona marcha de su núcleo familiar con el objetivo de una mejora en su posición social y económica, casándose fuera de su núcleo. La tradición oral, ha dejado fosilizada esta idea en la sentencia: “El que va lejos a casar, o va engañado o va a engañar”.

2.4. Ausencia del esposo y separación: manipulación y engaño en la visita.

¹¹⁵¹ Muñoz Catalán, 2014, pp. 351-366. Gacto Fernández, 1984, pp. 37-66.

¹¹⁵² Ceballos Viro, 2010.

¹¹⁵³ Soria Mesa, 2013.

2.4.1. Ausencia del esposo.

Son numerosas las composiciones de romances que hacen referencia a las ausencias de los esposos, de tema odiseico¹¹⁵⁴, o por solicitud de ayuda¹¹⁵⁵, con dispares respuestas por parte de sus esposas: fidelidad e infidelidad. Juan Menéndez Pidal hace referencia al motivo de la ausencia referido en numerosos cancioneros, y contextualiza estas ausencias como producto de las campañas militares propias del Medievo¹¹⁵⁶. Así, en las versiones de Hazas y Potes (en esta última incluye una secuencia de asesinato de Blancaflor), argumenta su ausencia para ir a la guerra, mientras que en las versiones de Santander, La Puente del Valle, Lomeña-Basieda, Tresabuela, Santa María, Uznayo y Corconte, la ausencia del esposo forma parte de una visita, que sólo en la versión de Pámanes, tiene el consentimiento de su esposa para ir en busca de su hermana.

En función del punto de vista cultural empleado en el análisis de la ausencia, es decir, según el contexto cultural del grupo de referencia, matrilineal o patrilineal, en el que se sitúa la acción, se puede interpretar la actuación del marido como el de un adúltero u hombre incestuoso, o como el del “marido visitante”. La alteridad se enfatiza con la relación que se establece con un exogrupo que fundamenta su alianza en sistemas matrimoniales polígamos. Podría representar la proyección de evocación medieval de mecanismos existentes y antagónicos con la praxis creencial e ideológica del grupo cristiano, desde la perspectiva endogrupal de la creación de identidad colectiva, que identifica así al personaje, a partir de nociones de pecado y relaciones prohibidas, con el adúltero, incestuoso y polígamo. Así, en esta parte de la intriga, la secuencia del retorno del marido al grupo de referencia, en las versiones cántabras de este romance, se reviste de una gran variabilidad, si bien subyace en todas ellas un comportamiento regido por la manipulación y el engaño.

¹¹⁵⁴ Es el caso del romance “Gerineldo y la Condesita”. Menéndez Pidal, Ramón, 1972. O también Catalán, 1976.

¹¹⁵⁵ Me refiero a los romances trabajados por Ceballos Viro, 2010.

¹¹⁵⁶ Para este tema, hace referencia al Romancero de Durán, al *Romancerillo* de M. Milá y Fontanals, al *Romanceiro general* de Theophilo Braga, entre otros. Vid. Cid, 1986, pp. 306-310.

La información proporcionada por el romance permite analizar la estrategia para la gestión del conflicto marital, que se desencadena en el momento en el que se produce la separación o ausencia del esposo, según la perspectiva de los roles, y que será definitivamente resuelta por una nueva separación, a modo de pauta cíclica. Siguiendo a Rusbult¹¹⁵⁷, la separación es una actitud y comportamiento de carácter activo y destructivo, tomado por el esposo, mientras que Blancaflor se sitúa en el polo opuesto en una actitud pasiva y constructiva. La separación implica un desarrollo paralelo e independiente de sendas negligencias vinculadas entre sí, y reveladas en el único diálogo que se establece entre ellos.

2.4.2. El rito salutorio y la terminología del parentesco.

El reencuentro con la madre de su esposa se establece a partir de un ritual salutorio o bienvenida. Todas las versiones cántabras realizan esta secuencia. Con el saludo da comienzo la parte central del rito petitorio¹¹⁵⁸. En el Romancero, las relaciones establecidas entre los personajes, que dan lugar a la interacción social, se encuentran ritualmente limitadas por este acto comunicativo, que emplea para su efectividad el poder mágico de la palabra. Es lo que se encuadra bajo la idea de *ritos de cortesía*. Según la definición de Marcel Mauss, estos ritos se incluyen entre los “actos tradicionales realizados según una forma adoptada por la colectividad o la autoridad”¹¹⁵⁹. El rito de cortesía se corresponde, *a priori*, con un nivel superficial de comunicación por medio de fórmulas que repiten los mismos contenidos. Entre ellos, se encuentra el tratamiento, así como el saludo y la despedida, que en el Romancero posee formas fijas de carácter mágico con eficacia ritual y con propiedades inmanentes a la acción. Estos ritos de cortesía concretados en el saludo y la despedida, refuerzan las relaciones y lazos de sociabilidad entre los individuos y la cohesión social. Asimismo, integran, y controlan las interacciones sociales. La propia sociedad considera a estos actos como actos rituales. Jean Maisonnueve, encuadra el saludo o la despedida en

¹¹⁵⁷ Rusbult, 1974.

¹¹⁵⁸ En el trabajo de campo hemos podido asistir a diversos rituales en los que el saludo forma parte esencial. Se establece ritualmente el comienzo de las relaciones de interacción entre el grupo rogante y el grupo donante. A continuación el grupo rogante, comienza a danzar o a bailar en el umbral de la casa. Entre las melodías que se pueden escuchar se encuentran los romances.

¹¹⁵⁹ Mauss, Marcel, 1970, pp. 137-ss.

“rituales de interacción cotidiana” a los que considera como el “conjunto de reglas culturales que representan un código de conducta”¹¹⁶⁰.

Constituyen el momento de inclusión o separación de uno de los componentes del ritual. Arnold van Gennep, incluye los “ritos de salutación” en “ritos de agregación”¹¹⁶¹. Siguiendo a este autor, cuando el saludo se lleva a cabo entre individuos pertenecientes a la misma comunidad, se renueva y refuerza su pertenencia a la sociedad. Si el saludo es realizado a alguien que se encuentra fuera de estos lazos, el saludo permite incluir al individuo entre las redes de dicha sociedad. Así, el saludo o despedida establece el comienzo y el final de las relaciones de los individuos. Los opuestos binarios que marcan el comienzo y fin de las relaciones rituales de interacción social se encuentran formados, en términos antropológicos, de vida y muerte. Por ello, tienen relación con el ciclo vital. El saludo pretende transmitir al otro el deseo de salud como representación de la vida. Juan Masiá Clavel señala el parentesco etimológico entre saludo y salud.¹¹⁶² En este mismo sentido se puede argumentar que la despedida pretende transmitir el deseo de permanecer con la deidad tras la muerte: “*quédese con Dios*” o “*A-Dios*” (a/hacia Dios). En otras palabras, en este rito se encuentra presente lo sagrado, ya que tácitamente se está rindiendo culto a la divinidad. El Romancero refleja la evolución formal del rito que provoca una diferente manifestación de lo sagrado. De ahí que no sea lo mismo la despedida con un adiós que con un hasta luego. Quien lo recibe sabe que no se habla de lo mismo.

El saludo o la despedida, a su vez, se encuentra señalando, implícitamente, la existencia de unas fuerzas maléficas e invisibles presentes en la vida de los individuos; de ahí que sea necesaria la preservación. Las creencias en los agentes místicos se relacionan con las desgracias. En este sentido, recuerdan los ritos de aflicción de Victor Turner¹¹⁶³, en la medida en la que evocan la existencia de fuerzas o sombras que pueden provocar la enfermedad del individuo. El saludo o despedida concretado por expresiones como “buenos días”, “buenas noches”, etc.,...

¹¹⁶⁰ Maisonneuve, 1991, pp. 94-100.

¹¹⁶¹ Gennep, 1986, p. 44.

¹¹⁶² Masiá Clavel, 1998.

¹¹⁶³ Turner, 1990, p. 12.

posee consecuencias de protección de orden simbólico. En este sentido pueden incluirse expresiones como “buen provecho”, “que descanses”, etc.¹¹⁶⁴ La negación del saludo provoca la ruptura del ritual y el cese de las relaciones sociales con ese individuo. Estas personas quedan ritualmente excluidas, porque se las considera como una fuente de peligros, incluso impuras y próximas a la muerte. Por este mismo motivo, el saludo deja de convertirse en mera cortesía, cuando es negado premeditadamente, al considerarse que esa persona es dañina para el individuo. Esta negación termina con las relaciones sociales que se establecen con el individuo.

El saludo, además de representarse mediante unas palabras rituales, va acompañado de un gesto ritual que se ha modificado a lo largo de las culturas. En el pasado el gesto pretendía eliminar los desniveles de estatus social. Asimismo, dependen del grado de relación y afectividad que exista entre sus intervinientes. Cada zona o época tiene su propio convencionalismo. En este sentido, “los gestos del saludo están ritualizados”¹¹⁶⁵. Estos ritos son, en palabras de Victor Turner, “representaciones colectivas”¹¹⁶⁶. Estas representaciones se inscriben en ritos. El saludo es una acción ritual que, en palabras de Roy A. Rappaport, “ordena la interacción continuada”. Considera al saludo como gesto humano estilizado y lo relaciona con la autorreferencialidad del rito¹¹⁶⁷.

Queremos hacer notar un diverso empleo de la terminología del parentesco empleada en los textos cántabros de este romance. Así, el marido se refiere a la madre de su esposa como ‘suegra’ en las versiones de Potes y Uznayo, terminología clasificatoria empleada en nuestro actual sistema. En las versiones de Santander y Pámanes, en cambio, la denomina “madre”, es decir, emplea un término reservado para el grupo de procreación y descendencia. En la versión de La Puente del Valle, la designa como “mi señora”. *A priori*, se refiere la concepción medieval que asigna

¹¹⁶⁴ En este sentido Pierre Smith, 1989, p. 155, señala que los ritos ocasionales pueden tener relación con el ciclo vital. Basados en la protección que se espera por la advocación a la deidad protegen al individuo. Así, señala: “del mismo modo, en lo relativo a la vida individual, los ritos ocasionales pueden remediar ya sea accidentes naturales, ya sea accidentes puramente sociales o incluso simbólicos”.

¹¹⁶⁵ Maisonneuve, 1991, p. 91.

¹¹⁶⁶ Turner, 1990, p. 31.

¹¹⁶⁷ Rappaport, 2001, pp. 74 y 95.

un mayor estatus a la mujer casada¹¹⁶⁸, cuyo empleo se ha puesto de manifiesto en diversas manifestaciones de la tradición oral castellana¹¹⁶⁹. Finalmente, destacamos la versión de Lomeña-Basieda que distingue a la madre de la esposa como “tía”. En Campoo, se tiene por costumbre clasificar como “tías” y “tíos”, a individuos que, al tener una mayor edad en el grupo local, disponen de mayor prestigio, y que, por otra parte, se encuentran vinculadas en relaciones del parentesco¹¹⁷⁰. Las referencias a la terminología del parentesco empleadas únicamente por la madre de la esposa, distinguen al esposo de su hija como “yerno” en las versiones de Hazas, Santa María, Tresabuela y Lomeñan-Basieda.

2.4.3. Cómputo temporal de la separación.

Las referencias temporales de la separación del esposo contemplan tres taxonomías temporales. La primera de ellas establece un cómputo arbitrario, esto es, vacío de contenido cultural pero indicativo de la brevedad del tiempo transcurrido durante la ausencia del marido. Es el caso de Santander, que refiere “dos meses” o Pámanes, “quince días”. La segunda, un período de totalidad, siete años -versiones de Potes y Tresabuela-, conforma una fórmula muy empleada en el Romancero: pues el siete es un símbolo cultural de totalidad. Finalmente, las referidas al período de gestación, nueve meses, de las versiones de La Puente del Valle, Hazas, Lomeña-Basieda y Uznayo.

Ontogénicamente, la psicología ha demostrado que el tiempo, en el proceso dinámico de la relación amorosa actúa como una variable inversamente proporcional al mantenimiento de la atracción exclusiva y pasional. Por otra parte, la sociobiología, explica la promiscuidad masculina, filogenéticamente, por la presión biológica evolutiva, que establece diferencias intragenéricas consecuencia de una menor inversión parental¹¹⁷¹ entre los varones, que desencadenan procesos de reactancia y el efecto Coolidge; esto es, “la preferencia de estímulos sexuales novedosos” para “maximizar las probabilidades de transmisión

¹¹⁶⁸ Vid. Orsanic, 2013, pp. 319.

¹¹⁶⁹ En Fraile Gil, 2009, p. 589.

¹¹⁷⁰ Los procesos endogámicos analizados en estas comarcas, explican la existencia de un parentesco real.

¹¹⁷¹ Trivers, 1972

genética”¹¹⁷². El tiempo, por tanto, establece una variable individual de periodicidad de pérdida de atracción y consiguiente conducta promiscua del varón, aumentando el deseo de lo prohibido y la búsqueda de sensaciones¹¹⁷³. En una relación matrimonial monógama socialmente establecida, este hecho se encuentra en la raíz de procesos de desamor y, como en este romance, ausencia del esposo en el contexto de separación durante el embarazo. Históricamente, la presión normativa socio-cultural en el proceso de endoculturación de las pautas comportamentales, consecuencia de una socialización diferencial¹¹⁷⁴, exige una férrea represión, especialmente en las mujeres (sentimiento), lo que unido a dogmas religiosos, temores de contaminación¹¹⁷⁵, diferentes procesos psico-biológicos, y mecanismos evolutivos, desarrolla una disímil penalización social y normativa de la infidelidad entre ambos sexos, una doble moral.

La mayor parte de las versiones aluden a la representación de un constructo cultural referido al período de gestación. Precisamente, cuando Blancaflor proporciona un heredero, el marido regresa con engaño en busca de Filomena. La separación ritual del esposo es consecuencia de las nociones de impureza¹¹⁷⁶ que rodean al embarazo y al parto; de ahí que sea visto como una enfermedad. En este sentido, los Penitenciales del Medievo refieren prohibiciones heredadas de la legislación judía¹¹⁷⁷.

2.4.4. Manipulación y engaño en la solicitud de ayuda: la asistencia a la esposa.

El motivo del parto constituye el pretexto de solicitud de ayuda al grupo de hermanas. Todas las versiones coinciden en reseñar la importancia de los cuidados

¹¹⁷² Yela García, 2002, pp. 50-51.

¹¹⁷³ En la versión asturiana XXIII recopilada por Juan Menéndez Pidal, la referencia es al embarazo, “nueve meses”. Cid, 1986, núm. XXIII, pp. 132-134.

¹¹⁷⁴ Yela García, 2002, p. 176-177.

¹¹⁷⁵ Ibídem, p. 144.

¹¹⁷⁶ La mujer durante el embarazo, como sucede en el romance *Marbuena y Casada en lejanas tierras*, “suele considerarse impura y capaz de acarrear toda una serie de daños y maleficios”. Gómez-Tabanera, 1968, p.77. Aún en algunas zonas de España se tiene la creencia de que las embarazadas y los recién nacidos y sin bautizar, son propensos a contraer el mal de ojo, que en el Romancero conduce a los infantes a la muerte.

¹¹⁷⁷ “En la misma línea de represión sexual, los Penitenciales desarrollan el tema de la continencia dentro del matrimonio —herencia de la legislación judía—, que prohíbe el sexo por impureza de la mujer (cuando está menstruando, embarazada, después del parto o durante la lactancia) y por ciertas fiestas religiosas”. Cit. Orsanic, 2013, pp. 317-318.

relacionados con el parto y la sustitución alternativa de las funciones de la esposa por parte de Filomena mientras se produce el restablecimiento del orden previo.

De este modo, Filomena actuaría como partera y esposa simbólica. Como partera, y en sistemas matrilineales, son los consanguíneos de la mujer quienes, al tener los derechos sobre la progenie, se encargan de los cuidados alrededor del parto y de los neonatos. Se pretende buscar la protección por parte de seres considerados sagrados. Este es el caso de los nayar de Kerala, y, en la cultura occidental, de la Matronalia. La figura de la partera¹¹⁷⁸ o comadre, cuyas funciones han sido reflejadas en la literatura de los siglos XVI y XVII¹¹⁷⁹, alude generalmente a mujeres que han tenido numerosa descendencia, generalmente la madre, pero que, en este romance concreto, es sustituida por Filomena, hija preferencial. El rito de paso del nacimiento es, sin duda, uno de los momentos más angustiosos para los individuos, especialmente, en el pasado. Así, esta fase de angustia es acompañada con ritos y supersticiones, que han llegado hasta la actualidad. En la sociedad medieval y moderna, constituye un momento delicado puesto que el nacimiento se encuentra íntimamente unido a la muerte, situación que comienza a cambiar a finales de la Edad Moderna cuando los medios asistenciales mejoran substancialmente¹¹⁸⁰ y hacen declinar esta importante figura a partir de los siglos XVIII y XIX, al tiempo que aumenta el desarrollo científico de la medicina¹¹⁸¹. En este sentido, no es de extrañar que el Romancero siga evocando la figura de esta persona decisiva para el buen fin de los partos.

De otro lado, la hermana solicitada se convierte en esposa simbólica, al cumplir las funciones de Blancaflor dentro del grupo, y, posiblemente, como sustituta sexual durante el proceso de gestación, hecho, que, *mutatis mutandis*,

¹¹⁷⁸ La figura de la partera o comadre posee, como ha señalado Frazer, un reflejo en la mitología bajo la figura de la diosa griega Artemisa y de la diosa Celina. Su figura se encuentra en el Libro del Éxodo (1, 16-17).

¹¹⁷⁹ En Sau, 1990, pp. 84-85.

¹¹⁸⁰ Recordamos la importante repercusión de las crisis demográficas propias de épocas antiguas, con una extraordinaria mortalidad infantil, y muy elevada de la madre durante el parto o en la fase puerperal.

¹¹⁸¹ El siglo XVII conoce la obra de Juan Alonso de los Ruizes de Fontecha: *Diez privilegios para mugeres preñadas* (1606), obra en la que se recogen y explican los cuidados que han de prestarse a la mujer en el embarazo, se describe la asistencia al parto y los cometidos de la comadre".Vid. Granjel, 1978, p. 204.

podríamos relacionar con la poliginia sororal¹¹⁸², propia del ámbito judaico, especialmente visible en la versión de Potes en la que Blancaflor muere. Sin embargo, este tipo de relación es sinónimo de tabú en un sistema cognático propio de la cultura patriarcal, y, especialmente, en el matrimonio cristiano. De ahí que algunas de las versiones incluyan un compromiso o pacto negociado por el que el marido identifica a Filomena con posiciones de parentesco entre las que se prohíben el establecimiento de relaciones. La madre advierte del vínculo en la versión de Lomeña, y, en la versión de Uznayo, la prohibición se remarca desde el punto de vista del trato propio entre las relaciones de madre, hermana y Virgen, esto es, relaciones prohibidas que el esposo promete respetar. Aunque, ciertamente, parece que con la advertencia materna del vínculo con su cuñada, y la promesa hipócrita de buen trato del marido, se anticipa la tragedia.

Observamos evidencias de diversidad cultural en esta secuencia del romance. Así, en las versiones de Pámanes y Potes, no existe negociación entre la madre y el esposo, produciéndose un rapto¹¹⁸³. En las versiones de Lomeña-Basieda y Santa María, se produce una cesión temporal mientras duran los cuidados, llegando, en la versión de Tresabuela, a prometer la devolución. En la versión de Uznayo, la madre deja libertad de elección a Filomena. Es importante reseñar que, el derecho islámico necesita del consentimiento del tutor para el matrimonio de la virgen y del consentimiento expreso de la mujer en el caso de no ser virgen¹¹⁸⁴.

En las versiones de Santander, La Puente del Valle, Hazas y Corconte, existe una negociación basada en un compromiso contractual de reciprocidad y equidad concretada en ritos alimenticios. Esta fórmula, presente en otros textos romancísticos, cimenta el vínculo entre ambos, refiriendo el simbolismo de los esponsales y el compromiso de la dote presentes en la cultura islámica¹¹⁸⁵. En el mundo islámico, constituye un impedimento temporal no absoluto “un matrimonio

¹¹⁸² Entre los Toba, por ejemplo, Vid. Tola, 2006, pp. 667-687.

¹¹⁸³ El cautiverio consiguiente al rapto aproxima el romance a la narración ovidiana. Martín Rodríguez, 2009, pp. 3-16.

¹¹⁸⁴ Martínez González, 1993, pp.127.

¹¹⁸⁵ Refiere así la dote en paridad y la manutención. *Ibíd.*, pp.125-130.

simultáneo con dos mujeres parientes próximas pues podría causar hostilidades al romperse la parentena”¹¹⁸⁶.

2.5. Incesto y violación.

El camino que recorren Filomena y su cuñado genera un escenario de interacción y postura situacional sociópeta de proximidad, en un contexto -viaje ritual- de alta activación fisiológica, por medio de un caballo o yegua; culturalmente, animal arquetipo psicopompo vinculado con el ritual de la muerte y de especial significación religiosa en los mitos turco-tártaros e indoeuropeos¹¹⁸⁷.

La acción se desarrolla en un espacio intermedio, como se apunta en la fórmula “en el medio del camino”, que vemos en las versiones de Santander, Pámanes, Potes, La Puente del Valle, Hazas, Santa María o Corconte. Según la versión de Lomeña, en una taberna, ámbito eminentemente masculino. Las imágenes evocadas refieren un paisaje rústico, como es la pradera¹¹⁸⁸ de Santa María, el bardal en Hazas y Corconte, y, de modo especial, por conformar una imagen propia del Romancero, la fórmula: “por unos montes adentro, - por unas cuestras afuera” de la versión de Tresabuela.

Aquí, los protagonistas se detienen. En las versiones de Potes, La Puente del Valle y Santa María, se establece entre ellos un diálogo por el que el esposo de Blancaflor revela sus intenciones a Filomena, quien le advierte de la prohibición. A tenor de las pautas de seducción analizadas por C. Yela¹¹⁸⁹, el diálogo constituye una autorrevelación personal del esposo de Blancaflor, que evidencia una inexistencia de reciprocidad. La psicología identifica, en este comportamiento transgresor del esposo, un desajuste del control cortical que intenta ser limitado por boca de Filomena. Así, en algunas versiones del romance cántabro, el control cultural que regula la represión del impulso sexual se vincula con nociones religiosas que identifican la atracción prohibida con el demonio.

¹¹⁸⁶ *Ibidem.*, p.127.

¹¹⁸⁷ En Eliade, 1983, p. 27.

¹¹⁸⁸ “El tiempo de la paridedera, en la que se seccionaban las crías, aplicándoles ‘hierro y señal’ como ordenaba la ley u la costumbre” (García Martín, 1990, p.21).

¹¹⁸⁹ Yela García, 2002, p. 136-137.

El marido, en las versiones de Santander, Pámanes, Hazas, Tresabuela y Corconte, viola a Filomena sin mediar diálogo. De esta manera, frente a las versiones de Santander y Pámanes, que omiten los detalles, encontramos un diverso tratamiento de esta secuencia en los textos cántabros. Incluso, la versión de Corconte enuncia que Filomena va “de enhorabuena”, como clara alusión a un embarazo. Podríamos entender esta secuencia como ejemplo de levirato, matrimonio con la hermana siempre que uno de los miembros del grupo de germanos haya muerto. Otras, en cambio, como la de Potes refiere el término “dolor” para expresar la acción. El verbo más empleado es el de “gozar de ella” que aparece en las versiones de La Puente del Valle, Lomeña-Basieda y Tresabuela, añadiéndose en esta última “sin tenerse duelo de ella”. Las versiones de Soba establecen cierta relación conceptual. De este modo, en Santa María se dice “hizo lo que quiso de ella” y, en Hazas se emplea el concepto de burla. Junto a estas, la versión de Uznayo adelanta el trágico final de la joven bajo la expresión: “picar en tres mil pedazos”.

2.5.1. Glosotomía o esclavitud.

Tras violar a Filomena, el marido de Blancaflor la abandona dejándola sin la capacidad de hablar. Para ello, las versiones emplean diversas acciones no exentas de comentario. Así, en el texto de La Puente del Valle, emplea el verbo en presente “arranca” la lengua. En las versiones de Santander, Tresabuela y Uznayo “corta” la lengua. En las de Potes, Hazas y Loñema-Basieda, la expresión “saca la lengua”. Bajo las dos primeras expresiones, la acción implica violencia: glosotomía. La psicología explica este hecho para silenciar *sine die* el abuso sufrido, conducta habitual entre los agresores. Esto es, una agresión, premeditada, también llamada instrumental¹¹⁹⁰, preactiva o predatoria¹¹⁹¹; referida a la acometida por la personalidad psicopática. Su agresión responde a un acto controlado y planeado, carente de contenido emocional¹¹⁹², ya que estos individuos tienen menoscabada la directriz interpersonal afectiva. La manipulación¹¹⁹³ para obtener la meta, parte de una conducta antisocial como es el engaño, que implica capacidad de

¹¹⁹⁰ Alcázar-Córcoles, et al., 2010, p. 292.

¹¹⁹¹ Arias García y Ostrosky-Solís, 2008, p. 97.

¹¹⁹² *Ibíd.*

¹¹⁹³ Alcázar-Córcoles, et al., 2008, p. 610.

anticipación. A pesar de que se desenvuelve con normalidad dentro del grupo social¹¹⁹⁴, su carácter es antisocial y variable, consecuencia de una sistematización perceptiva hostil, que conlleva la falta de inhibición proporcionada por la empatía¹¹⁹⁵. La carencia de un patrón conductual moral conlleva la transgresión normativa y valorativa, dada la incapacidad de asumir las repercusiones de sus actos para sí o para los otros, porque, en última instancia, persigue un fin específico, tal es el conseguir que los derechos de sucesión de su vástago, generalmente hija, pasen a la familia del marido; tal y como advierte Radcliffe-Brown entre grupos matrilineales nayar¹¹⁹⁶. Esta sería la consecuencia directa que se produciría en nuestro romances, si atendemos a un sistema de transmisión matrilineal.

Las connotaciones de la tercera acción nos aproximan al concepto de burla, “hacer burla” o “sacar la lengua”, como signo externo de connotaciones culturales, símbolo que históricamente encontramos en diversas culturas. Así, nos evoca la identificación violación-rapto entre los galo-romanos¹¹⁹⁷, a quienes se les corta la lengua como símbolo de esclavitud¹¹⁹⁸. Evoca la forma en la que las parteras eran trasladadas en la antigua Roma, ritualizada en la fiesta de *Carmenta*¹¹⁹⁹, en la que las antiguas matronas eran transportadas en carricoches actuando con la intención de no perpetuar el linaje o la descendencia¹²⁰⁰. Y a los ritos violentos que rodean a las parteras náhuatl en el periodo prehispánico, las cuales, tras sufrir maltratos y abusos físicos por los soldados náhuatl, éstos les seccionaban alguna parte de su cuerpo que empleaban a modo de reliquia y amuleto para el combate¹²⁰¹.

2.6. Aparición del pastor: sistemas de comunicación.

¹¹⁹⁴ Pueden manifestar “lealtad, sentimientos de culpa y afecto” Vid. Arias García et al., 2008, p. 110.

¹¹⁹⁵ “La empatía es el inhibidor más potente que se conoce contra la violencia y la crueldad”, en Alcázar-Córcoles et al., 2010, p. 295.

¹¹⁹⁶ “los hijos pertenecen a la madre y a los parientes de ésta” Radcliffe-Brown, 1950, p. 62.

¹¹⁹⁷ Ariés y Dubi, 1988, p. 457.

¹¹⁹⁸ Entre los galo-romanos, el consentimiento de la violación, convertía a la joven en esclava. Ariés et al., 1988, p. 457.

¹¹⁹⁹ (XVIII kal.febr.) Ovidio, 1990, p. 142.

¹²⁰⁰ En Roma, “las matronas se matan para escapar de la violación o la esclavitud”. En Ros Montalbán, 1997, p. 22.

¹²⁰¹ León-Portilla, 1958.

La versión de Lomeña-Basieda incorpora una secuencia que no aparece en el resto de las versiones cántabras. Refiere la sospecha materna que impulsa a la búsqueda de Filomena por parte de siete criados. En el resto de las versiones, con la salvedad de las más antiguas recopiladas en Santander y Pámanes, refieren la aparición del personaje del pastor. El carácter trashumante de la figura del pastor conformaba, en el pasado, un efectivo sistema de comunicación entre localidades distantes. Su estacional presencia ligada a las Cañadas Reales que jalonaban la Península Ibérica, les permitía la transmisión de un flujo constante de información¹²⁰².

Generalmente, se refieren a él en las versiones de Tresabuela, Lomeña, Uznayo y Corconte, y lo hacen empleando, en algunos casos, los diminutivos ‘pastorcito’ o ‘pastorcillo’. El primero se emplea en La Puente del Valle, Hazas, y Santa María. El segundo en Potes. Ambas formas aproximan este personaje a la figura de Filomena. De hecho, en las dos versiones del valle de Soba, Hazas y Santa María, el pastor forma parte del grupo de explotación económico de la unidad doméstica y refiere, así, la existencia de una trashumancia local, o pastoreo estante, propia de León, Cantabria y Navarra. El resto de las versiones podría estar haciendo referencia al pastoreo transterminante o travesío, y regional o trashumante,¹²⁰³ que, en este romance, relaciona dos estatus sociales.

La aparición de este personaje intermedio es inquietante y juega un papel crucial, como en otras *ballad-types*. En este romance concreto, se encuentra ligada a la expresión de deseo de una última voluntad con intervención de la divinidad, en la versión de Potes; al encuentro fortuito con o sin intervención del aparato

¹²⁰² En el año 1273 Alfonso X el Sabio funda el Honrado Concejo de la Mesta, que se suprime en el año 1836, siendo sustituido por la Asociación General de Ganaderos del Reino. El patrimonio cultural difundido durante casi seis siglos de historia es extraordinario. Vid. García Martín, 1990. En este punto, no olvidamos la importancia de la figura del pastor como posible transmisor del romance.

¹²⁰³ Afectan a Cantabria, la vía leonesa Oriental y occidental. El de travesío se refiere a aquel en el que se produce la trashumancia del ganado de forma diaria en el ámbito geográfico próximo; el regional se refiere a aquel que se desarrolla en el ámbito comarcal y que tiene una marcada periodicidad anual, cuando, por ejemplo, se sube el ganado a las brañas durante el verano. El trashumante, propiamente dicho, hace referencia a la trashumancia que se desarrolla por las Cañadas Reales. Vid. García Martín, 1990, pp. 13-15.

creencial¹²⁰⁴, en las versiones de La Puente del Valle, Hazas y Corconte o Tresabuela y Lomeña-Basieda, respectivamente; o a la solicitud de socorro en las versiones de Santa María y Uznayo.

En un primer nivel de análisis, el cometido principal del personaje es el de comunicar el ultraje sufrido por Filomena. Las versiones cántabras de este romance ponen en relación dos sistemas de comunicación: oral y escrito; si bien se reconoce una clara ventaja de inmediatez de la oralidad, esencia del propio Romancero¹²⁰⁵, y especialmente relativa a la comunicación de un fallecimiento. Así, la versión de Uznayo alude al empleo de la esquila, refiriendo en ella su propia muerte. Se prima el gesto comunicativo escrito. Ahora bien, esta secuencia nos plantea algunas cuestiones. ¿Se trata de una muerte física o social? ¿Qué hay detrás del empleo de la comunicación escrita en una sociedad eminentemente analfabeta? ¿Encierran los detalles alguna significación simbólica?

Las versiones cántabras enfatizan la escritura mediante cartas, denominadas también letras. En una sociedad en la que el índice de analfabetismo es muy elevado, especialmente, en este sector profesional, con la subsiguiente dudosa autoría material de las cartas y la propia situación vital de Filomena, convierten al pastor en nexo de comunicación y, especialmente, en nudo de los comportamientos negligentes tanto del esposo como de Blancaflor, que reaparece en escena enfatizando su ausencia. No obstante, el valor de la escritura en el derecho judío¹²⁰⁶ ha sido puesto de manifiesto, al considerar a éste como ‘el reino de la Escritura’¹²⁰⁷. En este sentido, la literatura medieval hispanohebrea inició, entre otros, el debate de las armas y las letras. Así, en este mismo espacio intermedio, y, teniendo como eje a Filomena, se suceden, de un lado, el ejercicio de la violencia por parte de su cuñado, y, del otro, la producción escrita por parte del pastor. De tal modo, que, según Amparo Alba, “la espada da fuerza al que la pose, el cálamo desvela lo oculto”¹²⁰⁸.

¹²⁰⁴ Como consecuencia de la repercusión de la Ilustración sobre las religiones reveladas, el concepto de milagro se intenta desarraigar de la cultura religiosa popular.

¹²⁰⁵ También se indica en Gómez Acuña, 2002.

¹²⁰⁶ Pérez Valverde, 1993.

¹²⁰⁷ Pérez Fernández, 1988, p. 17.

¹²⁰⁸ Alba Cecilia, 1993, p.12.

Ahora bien, son cruentos los detalles en la forma en la que se escriben las dos cartas y que en la *Metamorfosis* de Ovidio se realiza mediante un bordado en tela¹²⁰⁹. El cabello o los lomos verdes de haya hacen las veces de pluma, la sangre sirve como tinta y el soporte de escritura, el pañuelo de seda o las tocas de seda. En definitiva, el romance refiere una clara simbología de la pérdida del honor, con diferente tratamiento según las versiones. Por otra parte, según el nivel de análisis referido a la naturaleza, no debemos olvidar las concepciones culturales sobre la procreación o teorías embrionarias. En el siglo XVIII, Wolff desarrolla su tesis de que “mostrando cómo las hojas, las raíces, las estípulas y otros órganos de las plantas se desarrollan a partir de de tales tejidos simples e indiferenciados”. Es decir, se buscan analogías explicativas entre el reino animal y vegetal. Se fundamenta así, la “teoría de las hojas germinales”, que a su vez habría de suministrar la base de toda la embriología del siglo XIX”¹²¹⁰.

En definitiva, el papel del pastor es fundamental como mecanismo de comunicación entre las dos hermanas en la resolución final del conflicto¹²¹¹. Aun no tratándose de un grupo matrilineal, se refuerza la importancia del grupo de hermanos y de género.

2.7. La sospecha de infidelidad y celotipia.

2.7.1. La ausencia del amado y la llegada del pastor.

La ausencia del amado, y, concretamente, la ausencia del esposo, es un tema frecuente en la literatura y motivo de *ballad-types* en el Romancero. Las reacciones de la protagonista femenina, agente pasiva en la acción, provocan una reacción. Estudios clínicos¹²¹² han relacionado los efectos neuroquímicos cerebrales de esta fase del estado de enamoramiento con el “síndrome de abstinencia” como el generado por el consumo de sustancias psicotrópicas como la morfina¹²¹³ o la

¹²⁰⁹ Vid. Martín Rodríguez, 2009, pp. 3-16.

¹²¹⁰ Papp, Desiderio y Babini, 1958, pp. 161-164.

¹²¹¹ Gómez Acuña, 2002.

¹²¹² Yela García, 2002, p. 53.

¹²¹³ Panksepp, 1986, pp. 83-88.

cocaína¹²¹⁴. La separación desencadena subsiguientes reacciones intramaritales de acusaciones, procesos de celotipia, engaños, rupturas y, por su puesto, el deshonor, siempre que ese transcurso no se modele por el diseño de determinadas estrategias.

En esta posible situación personal, el pastor entrega la carta a Blancaflor. Hacemos notar dos espacios diferenciados en los textos de Cantabria. En las versiones de Potes y Hazas, “al salir de misa”. Además de evocarnos otros *locus* romancísticos en los que la esposa abandonada recibe noticias sobre su esposo, refiere una actitud de espera ligada a pautas de comportamiento socialmente aceptables. El otro espacio es la simbólica puerta familiar, en las versiones del valle de Polaciones: Tresabuela y Lomeña-Basieda. La casa es el microcosmos en el que se desarrolla la vida de la mujer, y la puerta de entrada simboliza el acceso al grupo familiar, además de ser un símbolo que precede a las descripciones de procesos antropofágicos¹²¹⁵. ¿Representa el pastor a su propio hijo? En cualquier caso, al igual que se ha estudiado en las versiones canarias, el pastor llega antes que el marido¹²¹⁶.

2. 8. Reacción de Blancaflor: del parto a la venganza social.

En las versiones cántabras Blancaflor reacciona de forma disímil ante la recepción de la noticia. Así, las versiones de Potes y Hazas refieren un desmayo. Otro grupo de versiones hacen referencia al parto. La versión de Corconte mediante la expresión de “malparir”. Esta secuencia emplea el mismo verbo en las versiones sudamericanas del romance que identifican con el aborto su trágico final.¹²¹⁷ Las versiones de La Puente del Valle, Tresabuela y Lomeña Basieda emplean el verbo “mover”, que refuerza la idea de un sistema matrilineal, por el que el marido pasa a formar parte del linaje de su esposa –reclutamiento uterino-, pero no así su descendencia¹²¹⁸.

¹²¹⁴ Liebowitz, 1983.

¹²¹⁵ Laorden, 2001, pp. 167-172.

¹²¹⁶ Herrera Caso, 1993, pp. 129-148.

¹²¹⁷ Dannemann, y Quevedo, 1997, p. 26. También en González Pérez, Aurelio, 2000, pp. 24-34.

¹²¹⁸ “Entre los nayar las hermanas estaban totalmente retenidas en el interior de la familia consanguínea; la mujer Trobiand es enviada a su marido, pero los derechos sobre sus hijos son retenidos por sus consanguíneos. Además, en este último caso, los hijos de la mujer son reclamados

2.8.1. El infanticidio o ejecución ritual.

Como hemos anotado más arriba, el infanticidio, se encuentra presente en el romancero tradicional¹²¹⁹ y en el romancero vulgar tradicionalizado¹²²⁰. En el romance *La infanticida*¹²²¹ (e.a) 0096, la madre asesina y tortura al hijo que ha delatado su recurrente infidelidad ante las ausencias de su esposo. Los finales, donde la venganza culmina en el infanticidio, se aproximan a los finales del romance *Blancaflor y Filomena* (e.a), en los que la esposa ofrece como cena a su esposo la cabeza de su hijo.

La conducta filicida y el objetivo sacrificial se constata desde la antigüedad greco romana, siendo practicada por diversas culturas¹²²² hasta la actualidad¹²²³. La mitología, reflejada en Medea, se hace eco del infanticidio. El cristianismo lo consideró delito capital en el año 374. El psicoanálisis y la clínica han analizado el infanticidio¹²²⁴ intentando dar diversas respuestas. *A priori*, la actuación de Blancaflor responde a una agresión impulsiva, esto es, no psicopática. La provocación que representa la ofensa del deshonor, produce un desorden emocional o perturbación intensa desde el que se genera espontáneamente un acto descontrolado¹²²⁵, no planeado. Como respuesta a una amenaza que actúa como estresor ambiental, se genera un sentimiento negativo, la ira, que desencadena, según las versiones, el homicidio o el infanticidio.

en la pubertad, haciendo que la familia nuclear no sea más que una fase en la dinámica del ciclo doméstico" (1973:77)

¹²¹⁹ *Blancaflor y Filomena* (e.a) 0184

¹²²⁰ *La infanticida* (e.a) 0096

¹²²¹ Versión VI.C.2. n 57, de procedente de Uznayo interpretada por Esperanza Ceballos Casares de 83 años de edad. Grabada el día 7 de octubre de 1995 por J. M. Fraile Gil, J.M. Calle Ontoso, M. León Fernández, S. Weich Shahak y C. Fernández Cossío. Fraile Gil, 2003, pp. 143-144. En la Encuesta '77 del AIER (2) se publican seis versiones procedentes de Palencia (1), León (4) y Zamora (1). En Petersen, S.H., 1982, pp. 180-186.

¹²²² "Celtas de Irlanda, los galos, los escandinavos, los egipcios, los moabitas, los ammonitas e israelitas". Cit. DeMause, 1982, p.48.

¹²²³ Vid. Los estudios sobre las causas analizados por DeMause, 1982, p. 47-ss.

¹²²⁴ Rheingold, 1964, Rheingold, 1967.

¹²²⁵ En estos estados se observa deterioro cognitivo: en "atención, memoria y funciones ejecutivas" Vid. Arias García et al., p. 108.

Las categorías de infanticidio establecidas por Margaret G. Spinelli¹²²⁶ a partir de su génesis individual, identificaría el homicidio cometido por Blancaflor como el infanticidio asistido o activo¹²²⁷, relacionado con una dolencia psicótica de la madre o con el maltrato, en este caso, acometido contra un miembro del grupo familiar, al que se le debe, tal y como lo advirtiera la madre, la venganza del desagravio. La agresión impulsiva acarrea consecuencias negativas para el propio agresor¹²²⁸, tal es el caso del remordimiento o el sentimiento de culpa, también coherentes con alteraciones cerebrales del control emocional, que se relacionan con trastornos como la depresión, o el trastorno límite de la personalidad¹²²⁹.

Sin embargo, condicionamientos socioculturales determinan la respuesta, ya que se supedita la decisión social traumática individual a los intereses del grupo. Siguiendo a Bateson y Bateson¹²³⁰, es la justificación del hecho cometido, a partir del universo mental que justifica el daño; reinterpretando a partir de las creencias, la realidad que deviene en legítima. El infanticidio, contrario a la selección natural, se presenta como una exigencia cultural. En Roma, representa una práctica habitual ligada a la deformidad física¹²³¹ o sexo del infante¹²³², institucionalizándose en la *Fordicidia*¹²³³, por la que se sacrificaba y ofrendaba al niño para asegurar un año fecundo tanto a la tierra como al ganado. Pero la vehemente condena del judaísmo al infanticidio, retomada por el cristianismo, impulsa la lucha por su erradicación; de ahí que la legislación romana¹²³⁴ condene esta práctica recurrente, desarrollando, desde tiempos del emperador Constantino (315-321 d.C.), y durante más de dos centurias, tanto en la legislación imperial¹²³⁵ como conciliar¹²³⁶, su criminalización. Según Lloyd de Mause¹²³⁷, el infanticidio

¹²²⁶ Neonaticidio eugenésico, infanticidio asistido, infanticidio relacionado con negligencia, infanticidio relacionado con abuso, infanticidio relacionado con una dolencia mental de la madre, relacionados con episodios depresivos o psicóticos. Spinelli, (ed.) 2002.

¹²²⁷ Campos Mansilla, 2010, p. 3.

¹²²⁸ Alcázar-Córcoles et al., 2010, p. 293.

¹²²⁹ Ibídem.

¹²³⁰ Bateson y Bateson, 1989.

¹²³¹ Así lo estipula la Ley de las Doce Tablas. Pinto, 2009, p. 3.

¹²³² Faerman, Marina et al., 1998, pp. 861-865.

¹²³³ (XVII kal. Mai) Ovidio, 1990, pp. 312-313.

¹²³⁴ Radville, 1974, pp 173-179.

¹²³⁵ Valentiniano (374-391 d.C.), Teodosio, Justiniano (533).

¹²³⁶ Concilio de Ancyra; Concilio de Vaison, 442; Concilio de Arles, 452; Concilio de Adge, 505; Concilio de Constantinopla, 588.

¹²³⁷ DeMause, 1982.

comienza a reducirse en la Edad Media, momento en el que los expósitos se presentan como una alternativa al infanticidio. Se constata en el siglo XII la preferencia por el infanticidio por parte del padre judío obligado a la conversión.¹²³⁸

No debemos olvidar las prácticas mágico religiosas perseguidas por la Inquisición desde el siglo XV y atribuidas a la brujería o a las prácticas realizadas por los judíos y recogidas en los *libelos de sangre*¹²³⁹. Algunos textos de la tradición de este romance, mediante la preparación del niño como alimento, evocan la imagen de la bruja, y, por tanto, aluden a la exclusión social de un personaje femenino denigrado. Sin embargo, en sistemas del Antiguo Régimen¹²⁴⁰, la pobreza y la ilegitimidad motivaron esta práctica. La legitimidad o ilegitimidad del embarazo viene determinada por figuras delictivas¹²⁴¹. De tal modo que se consideran ilegítimos aquellos nacimientos en los que ha mediado el adulterio, incesto, violación, infanticidio y abandono del recién nacido.

Los testimonios etnográficos, fruto de los diarios de viaje de los exploradores alertaron, como ejemplo de barbarie, de la frecuencia de estos usos. En la cultura inca, el infanticidio se encontraba ligado a ritos propiciatorios y de fecundidad que conllevaban la *capacocha* u “obligación real”, por el que se enterraba vivo a un niño dotado de “excepcional belleza y perfección física”¹²⁴². Entre los picunche y tehuelches¹²⁴³, de la actual Chile, los niños son abandonados a su suerte como consecuencia de crisis de subsistencia. Se constata en la actualidad el infanticidio entre los pueblos indígenas brasileños yanomami, suruwahá, kaiabi, kuikuro, amundawa y Ureu-Wau-Wau. Para estos pueblos, Saulo Ferreira et al.¹²⁴⁴ consideran entre sus causas la incapacidad de la madre de dedicar atención y cuidados necesarios, que el recién nacido sea apto o no para sobrevivir en ese

¹²³⁸ Markus, Jacob, 1960, pp. 315-1781.

¹²³⁹ Moros Peña, Manuel, 2008, pp.94- 101.

¹²⁴⁰ Sánchez, Carmen y Mandujano, Mario “Comprender y aceptar la muerte. ¿Hay algún modelo cultural para aceptar los procesos de secuela?”, en *Revista del tiempo, Laberinto*, p.1. [actualizado 21/08/15:<http://www.uam.mx/difusion/revista/nov2001/sanchez.pdf>].

¹²⁴¹ Pinto, 2009, p. 3.

¹²⁴² *Ibídem*.

¹²⁴³ *Ibídem*.

¹²⁴⁴ Ferreira Feitosa et al., 2006, p. 5.

ambiente físico y sociocultural donde nace, la preferencia por un sexo, y una especial sensibilidad ante los gemelos. En África¹²⁴⁵ se constata el infanticidio y feticidio femeninos. Como mecanismo de equilibrio ecológico se evidencia entre los pueblos esquimos Tetsilik, los ¡Kung del Kalahari, entre los Rikopia de la Polinesia. Es una práctica relacionada con culturas patrilineales y patriarcales asiáticas¹²⁴⁶, como sucede entre los Unuit, en China, en Japón (hasta el siglo XIX), y en la India (Gujarat, Uttar, Pradesh, Kshatrriya, Kallars), donde tener un hijo varón otorga un mayor poder social a la madre que, en el futuro, se convierte en suegra.¹²⁴⁷ De ahí, que los homicidios de niños sean perpetrados por sus propios padres¹²⁴⁸.

En el romance, culturalmente, la llegada de un nuevo miembro a la sociedad se ha de vincular con un grupo determinado, en este caso, matrilineal. El infanticidio, que demuestra el universal de la vulnerabilidad del niño, o bien elimina al usurpador de los derechos de su descendencia, o rompe directamente la línea de transmisión de los mismos, evitando que pasen a la familia del marido, y, como indemnización ante el menoscabo del honor, restituye la situación previa a causa de la injuria. Así podría realizarse la devolución o regreso de la joven al grupo de parentesco matrilineal inicial. No olvidemos que, en términos generales, la expresión verbal empleada en el romance es la de “mover”; de ahí que el nacido pase, en una ejecución ritual, del grupo de descendencia matrilineal al grupo patrilineal. La afrenta al honor provoca una situación beligerante que requiere para su resarcimiento el establecimiento de límites y fronteras entre ambos sexos y grupos, reafirmandose la identidad del grupo frente al enemigo, al tiempo que se delimitan las relaciones de alteridad.

2.8.2. El banquete antropofágico ritual.

¹²⁴⁵ Osarenren, 2008.

¹²⁴⁶ Campos Mansilla, 2010, p. 3.

¹²⁴⁷ Ibídem.

¹²⁴⁸ El *Innocenti Digest* de UNICEF, apremia la erradicación de la violencia infantil. El Fondo de Naciones Unidas para la infancia calcula que 3.500 menores mueren como consecuencia del abuso físico, desatención y maltrato en países de la OCDE. En el Reino Unido, -con similares resultados en Australia y EE. UU.-, entre 1989 y 1991 un 60% de los 285 homicidios de menores fueron perpetrados por sus padres. UNICEF. Pobreza infantil en perspectiva: Un panorama del bienestar infantil en los países ricos. Centro de Investigaciones Innocenti de UNICEF, Florencia, 2007, http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/rc7_spa.pdf [actualizado 24/01/15].

Sin embargo, la particular venganza de la madre, en algunas versiones, no queda ahí; su hijo, infante malparido se convierte en la cena que ofrece a su marido¹²⁴⁹. Reproduce un gesto antropófago o caníbal que se constata en la literatura desde la antigüedad¹²⁵⁰. Así, el infanticidio cometido por Blancaflor, ejecución ritual, da paso a una suerte de canibalismo o antropofagia, que unifica el exocanibalismo bélico y el endocanibalismo ritual, según sea el punto de vista del grupo familiar empleado.

La existencia de dos grupos queda manifestada la propia visión hacia el canibalismo, ya sea considerado o no como tabú. Se trata de seres que se encuentran fuera de la sociedad, ya sea una u otra perspectiva¹²⁵¹.

Etnocéntricamente, este acto implica un proceder premeditado y alevoso, que implicaría un tipo de conducta psicopática. Quizá como respuesta al trastorno emocional, o como manifestación fenotípica de un gen¹²⁵², del que las mujeres son principales portadoras¹²⁵³. Pero, ante todo, el tipo de venganza responde, al tipo que Rayne clasificó de asesino afectivo¹²⁵⁴. A pesar de la ruptura del más fuerte vínculo biológico, el de madre-hijo, se tiene en cuenta el daño que puede causarle a la otra persona.

Culturalmente, la antropofagia¹²⁵⁵, testificada en la antigüedad¹²⁵⁶ por Herodoto o Plinio, y relegada al relato mitológico¹²⁵⁷, es objeto de atención desde el siglo XV, al constatarse su práctica en América¹²⁵⁸, entre tribus indígenas

¹²⁴⁹ "Matar y comer es la victoria total. Al mismo tiempo, mediante el consumo de carne de un enemigo, el guerrero victorioso asimila dentro de sí la fuerza del enemigo devorado" Cit. Vid. Moros Peña, p.195

¹²⁵⁰ María Teresa Laorden analiza desde la obra de Tiestes de Séneca al cuento de Hänsel y Gretel. Vid. Laorden, 2001, pp. 167-172.

¹²⁵¹ Ibídem., pp. 170-171.

¹²⁵² Gallardo-Pujol, Forero, Maydeu-Olivares, Andrés-Pueyo, 2009, p. 194.

¹²⁵³ Rebolledo-Mesa, Polderman, Moya-Albiol, 2010, pp. 535 y 536.

¹²⁵⁴ Alcázar-Córcoles, 2008, pp. 607-609.

¹²⁵⁵ "ninguna raza, pueblo o grupo geográfico importante de la Humanidad ha estado exento de practicar el canibalismo en el pasado" Cit. Moros Peña, 2008, p. 16.

¹²⁵⁶ Estas prácticas se desarrollaron en ciudades situadas como Numancia (133 a.C.) o Calahorra (72 a.C.) Vid. Moros Peña, 2008, p. 36.

¹²⁵⁷ En la mitología griega, Cronos devoró al tiempo. Entre los indios de Norteamérica, para calcular el tiempo, un lobo devora las fases de la luna.

¹²⁵⁸ Agnolin, 2002, pp. 131-185 y también en Vid. Moros Peña, 2008, p188-ss.

brasileñas e iroqueses, y en África¹²⁵⁹. La Europa de los siglos XV al XIX es testigo de estas prácticas¹²⁶⁰. Posteriores análisis intertextuales infieren coincidencias¹²⁶¹ en sus manifestaciones. Estas prácticas en sociedades tribales, con parentelas unidas por lazos de afinidad y solidaridad, conllevan, a partir de obligaciones y derechos recíprocos, un sistema de movilidad, que mediante mecanismos de diferenciación y alianza entre los agentes de cambio, establecen una cooperación competitiva entre los grupos. Desde una visión etnocéntrica, se relaciona con el consumo de alimentos considerados tabú, pero, donde éste no existe, comer al difunto es un honor reservado al muerto, que se convertía, como entre los tupi o tupinambá, en 'buen muerto'¹²⁶², y la muerte del infante en el paso efectivo de un sistema matrilineal a otro patriarcal. Se trataría un 'canibalismo como metáfora'¹²⁶³.

Es éste un caso de endocanibalismo que consiste en alimentarse del pariente fallecido, identificado¹²⁶⁴, en este caso, con Filomena. Esta venganza de sangre, exocanibalismo en grupos diferenciados, establece un sistema de reciprocidad¹²⁶⁵ por el que se identifica a la víctima, infante, con la persona deshonrada, Filomena, como ritual expiatorio sacrificial, que se convierte en restaurador de normalidad y de renovación vital. Se trata de una situación de heteronimia que se produce tras la muerte y de la que Blancaflor es mediadora. Tal mediación cuenta con la elaboración del alimento en cena para su marido, que implica, como señala Lévi-Strauss¹²⁶⁶, un sistema de transformación cultural, que permite a la sacrificante, Blancaflor, convertirse socialmente en hija preferencial, ya que este tipo de prácticas restituye el equilibrio social a partir de la vinculación,

¹²⁵⁹ Souza Correa, 2008, pp. 9-41.

¹²⁶⁰ Refiero las reseñadas por Manuel Moros Peña, la *Costumbre del mar* (1641): la embarcación *Peggy* (1765), *La balsa de Medusa*, retratada por Géricault (1816), el ballenero *Essex* (1820), el *Mignonette* (1884). Asimismo, ocurrió en Francia durante las guerras de religión (siglo XVI), en París (1871), o en Leningrado (1941), entre otros. Instinto de supervivencia, prácticas mágico-rituales. Vid. Moros Peña, 2008.

¹²⁶¹ Souza Correa, 2008, p. 12.

¹²⁶² Agnolin, 2002, pp. 155.

¹²⁶³ Empleando la expresión utilizada en Laorden, 2001, pp. 168.

¹²⁶⁴ "sobre un sistema de venganza o sobre un significado de ejecución ritual, resalta una función y una importancia de 'representación' del espíritu del muerto dentro del grupo que, en un sistema 'bélico-sacrificial' debe ser vengado". Ibídem., pp. 147.

¹²⁶⁵ "El problema del don" que se refiere en Laorden, 2001, p. 170.

¹²⁶⁶ Lévi-Strauss, 1991, p. 184.

determinada por rol y status, de la función social desempeñada¹²⁶⁷. Este es el caso de los indios americanos, quienes por medio de este tipo de venganza, recibían el carisma del vengado u “obedecido”¹²⁶⁸.

Dado que algunas versiones consideran el sexo femenino del infante, constituye el mecanismo de revelación del incesto cometido, como así sucede en tribus de Nueva Guinea o Isla de Pascua, y tribus amerindias, donde comer a la hija sería cometer metafóricamente incesto. En otra versión, como hemos indicando, ofrece de cenar a su marido su propio perro. En nuestra cultura, los animales domésticos se encuentran antropomorfizados, de tal forma que su consumo, unido a vínculos afectivos y a su carácter sagrado dentro del hogar, se considera tabú. Se trataría de una zoomorfización que, por parte del intérprete, trataría de dulcificar la secuencia.

Los ejemplos de la literatura analizados por Laorden refieren “las puertas”¹²⁶⁹ como símbolos antropofágicos. Así, el pastor que entra por la puerta, sobre el que:

El canibalismo es base cultural, símbolo de creación y regeneración de sustancias fértiles necesarias para reproducir generaciones futuras y mantener vínculos con los antepasados y, junto con otras categorías sociales y cosmológicas, es una condición para el mantenimiento del orden social¹²⁷⁰.

2.9. El egoísmo como emoción moral y la agresión impulsiva como resolución de conflictos.

2.9.1. Asignación de culpas.

Entre las versiones cántabras, tras el regreso del marido, la trama en el desenlace del romance presenta una escena dialogada entre Blancaflor y su esposo, que establece una gran variabilidad en las reacciones de los personajes, con diverso grado de crueldad; desde el mero reproche y la asignación de culpas

¹²⁶⁷ Fernández, 1970, p. 221.

¹²⁶⁸ Agnolin, 2002, p. 156.

¹²⁶⁹ Laorden, 2001, p. 172.

¹²⁷⁰ *Ibídem.*, p. 167.

hasta la venganza basada en un comportamiento homicida o infanticida. Siguiendo la teoría de la respuesta a los conflictos, es un proceso bilateral, bidireccional y bifásico fundamentado en la atribución de estrategias indicativas de actitudes pasivas o activas y comportamientos constructivos o destructivos.

Así, una estrategia constructiva presenta una actitud activa cuando media un diálogo en la resolución del conflicto. La actitud pasiva se limitaría a ofrecer apoyo. Sin embargo, la estrategia destructiva refleja una actitud activa en la separación y una actitud pasiva en el acto negligente. El esposo de Blancaflor pide la cena a Blancaflor. Saborea el alimento que encuentra ‘dulce’, preguntando sobre el origen de la carne. En este punto, la versión de Uznayo refiere la elaboración del alimento: el ‘perrito’. Las versiones de La Puente del Valle, Corconte, Tresabuela y Lomeña Basieda, revelan la preparación del niño, ya referida más arriba.

Blancaflor reprocha a su marido lo acontecido con Filomena, salvo en las versiones de Santander y Tresabuela que no refieren esta secuencia. Se inicia un proceso de asignación de culpas, que, según las versiones, ejemplifican diversas formas de resolución de conflictos, y, que, en términos generales, tienden a la ruptura del grupo familiar, y a la diferenciación, si tenemos en cuenta la existencia del grupo cristiano-castellano respecto al exogrupo no cristiano.

Blancaflor revela conocer lo sucedido a su hermana bajo la noción de “dulce sangre”, en la versión de Potes, “lengua dulce” en la versión de Corconte, o, la más empleada, ‘dulces besos’ de las versiones de La Puente del Valle, Hazas, Santa María, Lomeña-Basieda y Uznayo. En las versiones de Potes y Hazas, el marido gestiona el trance defiriendo y transfiriendo la responsabilidad de la falta al pastor, por lo que propone su muerte. Otras, clarifican la violenta forma de ruptura del vínculo. Así, en las versiones de Santander, Tresabuela y Lomeña-Basieda, el marido destruye el grupo familiar y apuñala a Blancaflor¹²⁷¹. El castigo de Blancaflor aproxima este final al romance *La infanticida*. En relación a su interpretación histórico cultural, debemos considerar que el fallecimiento de la

¹²⁷¹ Aproxima el trágico final con la *Metamorfosis* de Ovidio. Martín Rodríguez, 2009, pp. 3-16.

mujer musulmana convertiría a su marido en heredero legal¹²⁷². Y, en el caso de la mujer judía fallecida sin descendencia, permitiría repartir su herencia entre su marido y los herederos más cercanos¹²⁷³.

Por otra parte, en la versión de La Puente del Valle, Blancaflor asesina a su esposo¹²⁷⁴ y regresa al grupo de parentesco matrilineal inicial. Según establece la cultura musulmana, la muerte del marido obliga al pago de los derechos de la dote a sus herederos y convirtiéndose en heredera¹²⁷⁵. En las versiones de este romance referidas por Laorden en relación a las Hurdes, “Turquino es muerto y Blancaflor coronada reina o premiada de diversas formas”¹²⁷⁶.

Desde el nivel de análisis psicológico, la percepción de actitudes o la atribución de una evidencia de infidelidad, en el caso de Blancaflor, desencadena una reacción emocional discordante de repulsión y control biológico intramarital, los celos. La finalidad biológica¹²⁷⁷ de los celos femeninos, es garantizar la obtención de recursos a la prole, por lo que, a diferencia del hombre que siente celos sexuales, la mujer siente celos emocionales¹²⁷⁸. De este modo, rota la exclusividad emocional, social o biológica, se desencadena la emoción moral de la venganza.

Sin entrar en aspectos culturales, el adulterio es un universal cultural¹²⁷⁹, y primera causa transcultural de ruptura¹²⁸⁰, con independencia de sus particulares concepciones socio culturales. La infidelidad es contraria al honor. Tal ofensa constituye una amenaza que pone en riesgo la estabilidad grupal e individual. La ruptura de las reglas sociales cuestiona la pervivencia del grupo familiar. Desde la estabilidad del individuo, se generan situaciones que cuestionan la autoestima y

¹²⁷² Martínez González, 1993, pp. 129.

¹²⁷³ Tenemos constancia de esta norma desde finales del siglo XIV. Amran Cohen, Rica, 1993, pp. 23-32.

¹²⁷⁴ Así sucede en las versiones canarias de este romance. Vid. Herrera Caso, 1993, pp. 129-148.

¹²⁷⁵ Martínez González, 1993, pp.129.

¹²⁷⁶ Laorden, 2001, pp. 169.

¹²⁷⁷ Yela García, 2002, p. 50.

¹²⁷⁸ *Ibidem.*, p. 184.

¹²⁷⁹ *Ibidem.*, p. 67.

¹²⁸⁰ *Ibidem.*, p. 156.

seguridad, generando frustración. Todo ello se traduce en emociones morales que resarce el afectado.

2.10. El juicio moral: endogamia vs exogamia.

Sin duda, la tradición popular oral manifestada en este romance, ha quedado fosilizada en sentencias cimentadas en la experiencia acumulada como es la que supone el refrán que dice: “El que va lejos a casar, o va engañado, o va a engañar”. El individualismo, representado en la persona que marcha a casar fuera de su núcleo, priva al grupo de alianza de una mujer, Blancaflor, y vuelve a privarla de otra, Filomena. Es más, desea apoderarse de ellas. Se trata de una valoración *a posteriori*, destinado al “autor legión”¹²⁸¹, de los hechos narrados en el romance, que reinterpretan culturalmente, desde visiones etnocéntricas, prácticas habituales en otras culturas, bajo el único supuesto, y perniciosas consecuencias, de contraer matrimonio con un individuo exolocal.

Precisamente, en nuestra actual cultura occidental postindustrial, uno de los factores que precipitan el enamoramiento es, según ha demostrado Carlos Yela¹²⁸², la propincuidad o proximidad espacial e interpersonal. La primera, variable históricamente, depende de las infraestructuras y sistemas de locomoción. La segunda, diseña una geografía social, permite el contacto entre grupos que comparten las mismas redes sociales o de redes sociales interconectadas, y reduce la incertidumbre, aunque no hay que olvidar que es cierta la atracción que provoca lo exótico y lo novedoso. El grupo de hermanas, Blancaflor y Filomena, representan dos estrategias de vinculación sociobiológica. Blancaflor representa una estrategia a largo plazo, satisfacción del deseo amoroso, y, Filomena representa una práctica a corto plazo, satisfacción del deseo sexual; mientras que la actitud masculina es reflejo de la existencia de una doble moral. El romance pretende advertir del comportamiento cíclico de determinadas relaciones.

¹²⁸¹ Gallego Gómez, 2009, pp. 69-86.

¹²⁸² Carlos Yela, 2002, p. 133.

Evoca la producción literaria medieval de los cuentos de procedencia indostánica que llegaron a Europa por el mundo perso-árabe, y persiguen advertencias para el establecimiento de normas de conducta¹²⁸³, especialmente vinculadas al orden moral femenino en el ámbito del romancero¹²⁸⁴. En la versión de Santander, es la madre quien establece el exordio. En las versiones de Uznayo y Corconte es el narrador del romance, mientras que en las versiones de Potes, Tresabuela y en la de Hazas y Lomeña-Basieda, con alusión a la deidad, es un miembro del grupo de descendencia, quien realiza el exordio, ya sea la propia hija u otra que aparece en este punto. La visión otorgada en el romance con este exordio final, señala una maldición al grupo de mujeres y su estirpe.

2.11. Violencia estructural como resolución de conflictos.

No obstante, la tragedia de este romance inicia varios debates de gran interés. A pesar de encontrar una explicación cultural subyacente al homicidio y al infanticidio, ¿qué provoca resolver el problema mediante la muerte? ¿Por qué la actualidad del romance?. La conducta de estos roles plantea una taxonomía divergente de agresiones fundamentadas en actos psicopáticos y no psicopáticos¹²⁸⁵, con un diferencial manejo de las normas sociales, por una disociación emocional y cognitiva¹²⁸⁶.

		MARIDO	BLANCAFLOR		
constructivo	Activo	separación	apoyo	pasivo	constructivo
destrutivo	Activo	negligencia	negligencia	activo	destrutivo
constructivo	Activo	conversación	conversación	activo	constructivo
destrutivo	Pasivo	apoyo	separación	activo	destrutivo

Diversas disciplinas analizan los mecanismos inmersos en este tipo de comportamiento, que se presentan por una concatenación multicausal. En primer lugar, factores genéticos¹²⁸⁷, neurobiológicos, bioquímicos¹²⁸⁸ o psicofisiológicos,

¹²⁸³ Vid. Díaz Esteban, 1993, pp. 77.

¹²⁸⁴ Vid. Gallego Gómez, 2009, pp. 69-86.

¹²⁸⁵ Arias García, et al., 2008, p. 97. Alcázar-Córcoles et al., 2010, p. 292.

¹²⁸⁶ Localizada en el área prefrontal del cerebro. En Alcázar-Córcoles et al., 2010, p. 294. Navas-Collado y Muñoz-García, 2004, p. 588.

¹²⁸⁷ "El estudio de la interacción entre los alelos de algunos polimorfismos genéticos (como aquellos que implican la MAO-A)" En Rebolledo-Mesa, Polderman, Moya-Albiol, 2010, p. 537.

que están suponiendo el resurgir de la criminología biológica¹²⁸⁹, son inaccesibles desde nuestro análisis del Romancero. Con una salvedad: la distribución espacial y la relación genética de la población intérprete. En segundo lugar, los factores de interacción de la presión social o del estrés ambiental sobre el individuo, retroalimentan problemáticas socio-culturales que instauran una violencia cultural como medio de resolución de los conflictos. Tal etiología predispone al individuo varón, con mayor proclividad que la mujer, a cometer actos de violencia¹²⁹⁰. El ambiente hostil consecuencia del conflicto en las relaciones de interacción individual, en situaciones de dominación y dependencia, y en ambientes de carestía económica con un arbitrario ejercicio del poder, institucionalizan la agresión como mecanismo de supervivencia. Sin embargo, tales conductas son rechazadas en todas las culturas, en aras de la conservación de la propia sociedad; de ahí el establecimiento de limitaciones morales como la cooperación y la solidaridad. De este modo, el análisis antropológico, desde su perspectiva sociocultural, sitúa la auténtica causa y tipología del delito.

Las diferencias de la capacidad física, fundamentadas en el dimorfismo sexual, y de la capacidad biológica, entre el adulto y el neonato, conforma relaciones de poder intragrupal, y, por ende, social. El romance establece una jerarquía basada en la fortaleza física, fundamento de la agresión. De un lado, el logro de objetivos mediante una planificación desprovista de empatía, conllevan al ultraje y ensañamiento homicida del esposo de Blancaflor a asesinar a Filomena. Del otro, deficiencias en el manejo de las capacidades de afrontamiento, empujan a Blancaflor a decapitar a su propio hijo. Sin embargo, reconocemos a la figura del niño como el principal valor de la sociedad.

¿Por qué esta estrategia para la resolución de conflictos? ¿No existen normas?

¹²⁸⁸ “Los neurotransmisores que median en la reacción de esos centros son la dopamina y la vasopresina, como estimulantes, y la serotonina, y el ácido gammaminobutírico (GBA), como inhibidores” (Gonzalo, 2007, p. 53).

¹²⁸⁹ Alcázar-Córcoles et al., 2010, p. 291.

¹²⁹⁰ “La violencia es mayor en hombres que en mujeres en todas las sociedades” (Rebolledo-Mesa, et al., 2010, p. 554)

El derecho islámico contempla el divorcio legal por abandono 'sin razón legal' o por perjuicio ('darar'), o maltrato del marido hacia su mujer¹²⁹¹. En caso de divorcio por mutuo consentimiento, este es un proceso extrajudicial, e implica la compensación financiera; de un lado la devolución de la dote, del otro, la entrega de "un precio determinado o una cosa incierta"¹²⁹².

Como hemos podido ver, la coexistencia de diversas cosmovisiones del parentesco, en una sociedad plural y diversa, pudo inspirar la construcción de este romance. Propicia la endogamia¹²⁹³ grupal o lo que es lo mismo, critica la exogamia en el grupo de mujeres¹²⁹⁴, de mujeres vulnerables¹²⁹⁵. Muerte simbólica y muerte real se dan cita en el romance¹²⁹⁶. Refuerza la identificación cultural entre la pérdida de derechos y pérdida del honor¹²⁹⁷. El matrimonio cristiano desde época medieval permite la transmisión de "los derechos sin *'uxorem e in genitricem'*"¹²⁹⁸. El patriarcado propicia la exogamia¹²⁹⁹. En definitiva, creemos en la coexistencia de formas culturales de entender las relaciones de parentesco presentes en este romance. A las ya referidas diferencias socio culturales, es posible atisbar diferencias histórico culturales, de una forma previa de entender las relaciones de parentesco. Todo esto sin olvidar que el interés de los primeros antropólogos por el estudio de las relaciones de parentesco, se centró, entre otros aspectos, en el análisis de su producción literaria oral, iniciándose el debate evolutivo de la sociedad, y, reconociendo la importante presencia de sociedades matrilineales.

¹²⁹¹ Martínez González, 1993, p. 130.

¹²⁹² *Ibídem*.

¹²⁹³ Fraile Gil, et al., 1993, p. 36.

¹²⁹⁴ Gómez Acuña, 2002.

¹²⁹⁵ *Ibídem*.

¹²⁹⁶ Entendemos, al igual que Martín Rodríguez, la dimensión de una muerte simbólica y una muerte real. Martín Rodríguez, 2009, pp. 3-16.

¹²⁹⁷ Gallego Gómez, 2009, pp. 69-86.

¹²⁹⁸ Orsanic, 2013, p. 319.

¹²⁹⁹ Gómez Acuña, 2002.

D. Exogamia vs endogamia: matrimonio entre primos

V. El romance *Primos romeros*

El texto que nos ocupa tiene por título *Primos romeros*. A tenor de la estructura silábica, heptasílabos y pentasílabos con rima pareada asonante, no se trata de un romance, tal y como refiere Díaz Roig¹³⁰⁰, o un romance vulgar como indica Moreno Verdulla¹³⁰¹. Su organización como canción narrativa estrófica en metro de seguidilla¹³⁰² ha permitido que este texto forme parte del repertorio infantil que ha estudiado Cerrillo y García¹³⁰³ o Atero Burgos¹³⁰⁴, entre otros. No obstante, su difusión como texto de la tradición oral moderna, ha permitido que se incluya en repertorios junto a otros textos romancísticos de toda la geografía peninsular desde el año 1907¹³⁰⁵, fecha de su publicación en las colecciones de Ledesma. Su puesta por escrito no excluye una mayor antigüedad del texto, que nosotros preferimos clasificarlo en la categoría de texto pararromancístico, tal y como hace Ana Valenciano¹³⁰⁶.

El tema que recoge su título es el de la peregrinación. *Locus* presente tanto en la literatura oral como escrita, que evidencia la importancia que la sociedad otorga a esta práctica ritual. Teniendo presente la ya estudiada influencia de la literatura griega en la novela española del Siglo de Oro a través de *La historia etiópica de Teágenes y Cariclea* de Heliodoro, el asunto de las peregrinaciones - 'peregrinación ficticia'¹³⁰⁷-, se convierte durante la Edad Media, en primer lugar, junto a los libros de caballerías o los cantares de gesta, en segundo lugar, en dos itinerarios literarios¹³⁰⁸, que encuentran en la Península el contexto necesario, eso sí, cambiante, para su aceptación y difusión. *Las Cantigas de Santa María* de

¹³⁰⁰ Tomo la referencia realizada por Baltanás, 1997, pp. 47-63.

¹³⁰¹ Moreno Verdulla, 1998.

¹³⁰² Fraile Gil, , 1993, p. 58.

¹³⁰³ Cerrillo Torremocha y García Padrino, 1990.

¹³⁰⁴ Atero Burgos, y Ruiz, 1989, pp. 37-50.

¹³⁰⁵ Baltanás, 1997, p. 51.

¹³⁰⁶ Valenciano, 2006, pp. 101- 116.

¹³⁰⁷ Riquer, 1991, pp. 103-119.

¹³⁰⁸ González, 2009, pp. 9-33.

Alfonso X El Sabio, analizadas por García Cuadrado¹³⁰⁹, presentan secuencias en común con el pararromance que nos ocupa: presentación de los romeros que peregrinan para confesar y recibir penitencia. No en vano, se trata de un proceso ritual y, como tal, responde a una serie de secuencias o fases que tienen en común las peregrinaciones cristianas. Otros aspectos secundarios, como la emoción del engaño que siente el romero a manos del diablo en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo¹³¹⁰, ejemplifican los peligros que el cristiano encuentra en su devenir; como el particular sentimiento de culpabilidad expresado por el romero de nuestro texto al haber sucumbido a la belleza de la joven. En definitiva, la vida del peregrinar en la tierra que, en textos como *El Libro del buen amor* del Arcipreste de Hita persiguen una finalidad didáctica. La Edad Moderna, en el contexto de la Contrarreforma¹³¹¹, redujo esta práctica a los territorios al oeste del Elba, tras el firme rechazo de Lutero a las indulgencias. Y, en este punto, nos encontramos con el nuevo tratamiento de la peregrinación a Roma. En pleno Siglo de Oro, la primera novela bizantina de A. Núñez de Reinoso *Los amores de Clareo y Florisea* (1552), influirá en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617) de Miguel de Cervantes, y como en *El peregrino de su patria* de Lope de Vega, el asunto de la peregrinación permanece.

Como hemos referido más arriba, el pararromance *Primos romeros* se pone por escrito en 1907, si bien Federico García Lorca, incluye una de las versiones de este texto de la tradición oral en *Canciones populares españolas* para La Argentina, que se publica en 1931¹³¹². La melodía constituye no solo una vía de difusión del texto de tradición oral en general, sino también un importante activo en la memoria de los intérpretes, que en algunas versiones de la tradición de Cantabria se adornan en los finales de estrofa con el sonido del instrumento musical. Esta implicación lúdica de la melodía recuerda al “juego de la orquesta” constatado en el siglo XVIII por Ana Pelegrín¹³¹³ en su estudio sobre la dimensión lúdica inscrita en el Romancero.

¹³⁰⁹ García Cuadrado, 1996, pp. 193-218.

¹³¹⁰ Morales Piña, 1991.

¹³¹¹ Ruiz-Gálvez Priego, 2004, pp. 911-930. Redondo, 2004, pp. 67-102.

¹³¹² Fraile Gil, 1993, p. 58. También en Baltanás, 1997, p. 51.

¹³¹³ Pelegrín, 1998, pp. 229-ss.

En definitiva, el asunto de la peregrinación forma parte de la tradición oral como protagonista principal o secuencia paranarrativa, en *La romera* (e.a)¹³¹⁴, *La romera perdonada* (a.a)¹³¹⁵, el romance caballeresco del Romancero viejo *Síguese el segundo romance de Gaiferos*¹³¹⁶, el romance-villancico *Ventura sin alegría*¹³¹⁷, el romance vulgar *Cura Sacrílego* (ó), y *Primos romeros*, que Vázquez Recio¹³¹⁸ considera “la salida y acceso al lugar de la aventura, un motivo funcional recurrente” del Romancero.

En nuestro pararromance, dos peregrinos, unidos por lazos de consanguinidad, se dirigen a Roma para solicitar dispensa papal y así poder contraer matrimonio. La peregrinación no es el fin del pararromance, sino el medio para la obtención de la salvación de los protagonistas. No faltan ejemplos históricos a lo largo de la Edad Media¹³¹⁹ y la Edad Moderna, de España en la que se disponen dispensas papales para el establecimiento de enlaces matrimoniales entre miembros vinculados por lazos de consanguinidad de la realeza, para el mantenimiento de la dinastía y como complemento de la diplomacia que caracteriza las relaciones internacionales. García de Cortázar¹³²⁰, relata cómo los peregrinos mejor documentados fueron los monarcas de los siglos XIII, XIV y XV, que acudían, entre otras motivaciones, para contraer matrimonio. Bajo esta misma problemática familiar, Juan Pérez de Montalbán publicó en 1624 *La mayor confusión* y *Los primos amantes*, o el propio Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*. Pero el tratamiento de este asunto en la oralidad requiere de algunas reflexiones.

¹³¹⁴ Se trata de ocho versiones, Castillo (Arnuero), Salceda (Polaciones), San Mamés (Polaciones), Tresabuela (Polaciones), Dobres (Cabezón de Liébana), Framá (Cabezón de Liébana, Bielba (Herrerías) y Hazas de Cesto. Si bien, esta última fue publicada por Narciso Alonso Cortés, en 1920, aparecen publicadas por Cossío y Maza Solano en 1934. Cossío, José María, y Maza Solano, Tomás, 1934, pp. 53-148.

¹³¹⁵ La joven inicia una peregrinación por estar en estado sin haber contraído matrimonio. Se trata de dos versiones, una de Luriego (Cabezón de Liébana) y Bielba (Herrerías) recopiladas por Cossío y Maza Solano en 1934. Cossío, José María, y Maza Solano, Tomás, 1934, n. LXXV (295 y 296, respectivamente), pp. 53-57.

¹³¹⁶ Tomo a Díaz Roig en cuanto refiere el disfraz de romero para huir. Díaz Roig, Mercedes, 1976, p. 202.

¹³¹⁷ Altamirano, 2009, pp. 133-156.

¹³¹⁸ Vázquez Recio, 2000, p. 354.

¹³¹⁹ Me refiero a los tratados en García Fernández, 2000, pp. 901-943. Martínez, 2012, pp. 28-31. Vid. también: Lourenço, 2008, pp. 349-358.

¹³²⁰ García de Cortázar, 1993, pp. 11-30.

Es la evidencia que la mentalidad colectiva presenta en el ámbito creencial del proceso ritual purificador arquetípico de la peregrinación en un contexto cultural cristiano. El pecado conforma un estado de separación del orden establecido, que reconoce la esencia imperfecta y débil del ser humano, ejemplificado en la actitud que toma la figura del Papa como cabeza de la Iglesia. La penitencia que impone como mecanismo de expiación del pecado se convierte en el pararromance en la manifestación creencial de la imagen de la mujer embarazada como fuente de peligro¹³²¹, ya que al entrar en la ciudad de Valencia, coincidiendo con el cese temporal de la penitencia, nace una niña.

1. Las versiones de *Primos romeros* (7+ 5 pareados) IGR 0142 en Cantabria

En el territorio de Cantabria disponemos de dieciocho versiones de este texto, que proceden geográficamente de sus comarcas sudoccidentales: Campoo-Los Valles, Liébana y Polaciones. La mayor parte de las que aquí se presentan fueron publicadas en el año 2009 por José María Fraile Gil¹³²².

El primer texto cántabro de *Primos romeros* que se conoce, de 40 hemistiquios, fue recopilado en el año 1931 en Polientes (ayuntamiento de Valderredible), por Eduardo Martínez Torner. En el año 1948, Diego Catalán y Álvaro Galmes recogen sendas versiones en el territorio de Liébana. Una versión de 50 hemistiquios en Avellanedo (ayuntamiento de Pesaguero) y otra, de 58 hemistiquios, procedente de Areños (ayuntamiento de Camaleño). En el año 1955, Sixto Córdova y Oña publica cuatro hemistiquios del romance. Más tarde, en las labores realizadas para la Encuesta CSMP de 1977, Diego Catalán, en esta ocasión acompañado de José M. Cela, Paloma Montero y Flor Salazar, recopilan una versión cantada de 52 hemistiquios en Uznayo (ayuntamiento de Polaciones), interpretada por Juliana García (64 a), con la intervención inicial de Vicenta Gómez y otra mujer del grupo. La informante de esta versión fue objeto de nuestra encuesta romancística durante el trabajo de campo desarrollado en 2002.

¹³²¹ Douglas, 1990.

¹³²² Fraile Gil, 2009.

En 1982, Tomás Macho recopila una versión de 48 hemistiquios cantada por María González (61 a) en Fontecha (ayuntamiento de Campoo de Enmedio). Cuatro años más tarde, en 1986, Marichu Juaristi López recoge los 40 hemistiquios de la versión cantada por Liboria Ortega Pérez (83 a) y Antolina Gutiérrez Luis (82 a), que fueron cedidos a Jesús García Preciado para su difusión. El propio Jesús García Preciado, recopila en 1991 la versión de 60 hemistiquios cantada por Rosa Díez Ortega (84 a) en Argüeso (ayuntamiento de la Hermandad de Campoo de Suso). En el año 1996, Pedro Álvarez y Eneida Bustamente publican una versión cantada de 28 hemistiquios en territorio de Liébana.

Durante el verano de 1999, recopilamos una versión de 76 hemistiquios, probablemente, la más extensa, en Entrambasaguas (ayuntamiento de la Hermandad de Campoo de Suso), interpretada por Jesusa Gutiérrez Fernández (91 a). La sinergia que se establece entre texto y melodía provoca la repetición de los heptasílabos pares. Dos años más tarde, en 2001, en el trabajo de campo desarrollado en la comarca de Campoo, recopilamos cuatro versiones de este romance. Así, en el mismo ayuntamiento de la Hermandad, la versión de Barrio cantada por Rosario García Porras (54 a). La adecuación del texto a la melodía, basada en la repetición en los versos impares y la incorporación de estribillos repetitivos al final de los pares, conforman una versión que aproxima el texto a una canción estrófica. En la Lomba, José Gutiérrez Fernández (60 a), canta una versión de 28 hemistiquios. Asegura haber aprendido la melodía de su abuela, descendiente del lugar de Barrio, si bien, refiere libros infantiles como *Nandín se viste de corto* y *Rueda de espejo* en los que se recogen estos textos y otros similares. En Lantueno (ayuntamiento de Santiurde de Reinosa), Eloísa Fernández Rodríguez (83 a), en la Residencia de Reinosa en el momento en el que se realiza la encuesta, interpreta musicalmente el íncipit del pararromance. En esta versión los hemistiquios impares se repiten. De este mismo municipio es la versión de 36 hemistiquios de Rioseco interpretada por Leonor Fernández Pérez (72 a). La adecuación entre el texto y la melodía conlleva la repetición de los heptasílabos pares.

En el año 2002, recopilamos en Las Rozas (ayuntamiento de las Rozas de Valdearroyo), una versión de 8 hemistiquios interpretados por Matías Rodríguez Sainz (80 a). En el año 2003, recopilamos dos textos. En Ledantes (ayuntamiento de La Vega de Liébana), recogimos una versión de 20 hemistiquios, con una estructura melódica similar a la recogida en Barrio dos años antes, cantada por Sofía Hoyal Ledantes (71 a). En este mismo municipio, en Dobarganes, recopilamos una versión de 16 hemistiquios interpretados por Socorro Cabeza Cabeza (74 a), que aprendió los romances cuando caminaba por el monte y, especialmente, de su abuela. Señala el conocimiento que los pastores tenían de los romances. Este mismo año, en Espinama (ayuntamiento de Camaleño), José Manuel Fraile Gil, Susana Weich-Shahak y Pablo Martín Jorge, recopilan una versión de 32 hemistiquios cantada por Rosa Rodríguez Calvo (91 a). La última versión publicada de este romance es del año 2009. Procede de Cabariezo (ayuntamiento de Cabezón de Liébana). Recogida por Manuel Bahíllo Martín en la Residencia de Ancianos de Potes, sus 32 hemistiquios fueron cantados por Félix Pablos Otero (91 a), y, publicados por José Manuel Fraile Gil en el *Romancero tradicional de Cantabria*.

2. Aspectos culturales de las versiones cántabras

2.1. Peregrinos y peregrinaciones.

El incipit del romance presenta a los dos personajes protagonistas que inician un proceso iniciático y de separación ritual; una peregrinación a pie cuyo destino es Roma. La ordenación de esta frase inicial persigue una finalidad estética que pone el énfasis en el destino del trayecto. Nótese que salvo las versiones de Dobarganes y Barrio que emplean la preposición “hacia”, el resto de las versiones cántabras emplean la locución “para”. La primera marca la dirección del movimiento que enfatiza el destino final, mientras que la segunda indica la tendencia o la relativa proximidad a Roma:

- | | |
|---|--|
| 2 | Para Roma caminan dos peregrinos,
(versión de Polientes, Avellanedo, Areños, Rocamundo, Uznayo, Fontecha, Villar, Argüeso, Liébana, Entrambasaguas, La Lomba, Lantueno, Rioseco, Las Rozas, Ledantes, Espinama, Cabariezo) |
| 2 | Hacia Roma caminan dos peregrinos
(versión de Barrio, Dobarganes) |

Queremos destacar las versiones lebaniegas de Ledantes, Barrio, y Dobarganes. En ellas, se adelanta el objetivo de la peregrinación, ya que existe una situación de consanguinidad entre los protagonistas, que van a Roma para ser casados por el Papa. De ello se deduce la necesidad de obtener una dispensa y consentimiento papal para poder contraer matrimonio ante un impedimento conocido previamente por los contrayentes:

pa' que les case el Papa, (versión de Barrio, Ledantes)	porque son primos.
--	--------------------

a que los case el papa (versión de Dobarganes)	porque son primos.
---	--------------------

2.1.1. El fenómeno de la peregrinación.

La peregrinación representa la salida de la realidad cotidiana del individuo para un encuentro con lo sobrenatural, manifestación consustancial al *homo religiosus* mediante una acción ritualizada o proceso ritual¹³²³ que se organiza trifásicamente. Una fase preliminar y de separación, una liminal y, finalmente, la postliminal o agregación. Tales fases quedan evidenciadas en nuestro texto que se inicia en la solicitud de limosna o bendición con la que comienza el recorrido, el diálogo con el papa en Roma y, finalmente, la llegada a Valencia.

Las denominadas religiones del Libro asumen esta práctica elevando al *locus* de la fase liminal al punto de inflexión del recorrido, desde el que se confiere el poder de transformación y sanación del individuo. Así, los musulmanes peregrinan a La Meca, y los judíos a Jerusalén. El Cristianismo convierte el culto a las reliquias y la veneración de los santos -a los que se venera y otorga propiedades mágico-curativas-, en sus objetivos históricos iniciales. Es decir, la creencia basada en la magia simpática¹³²⁴ logra, desde una concepción dual del ser humano, una sanación física y espiritual que, además encuentra un fundamento bíblico. En este sentido, las peregrinaciones en la Península cuentan con una importante tradición histórico-cultural, sobre la que exponemos unos breves apuntes.

¹³²³ Douglas, 1988.

¹³²⁴ Frazer, 1991.

El Edicto de Constantino del 313 promueve la peregrinación a los lugares que albergan reliquias, lo que confiere al viaje un sentido comercial¹³²⁵ y expiatorio, especialmente, por parte de viajeros celtas y anglosajones¹³²⁶. En este mismo siglo IV y hasta el siglo VII la hagiolatría peninsular convierte en objeto de peregrinación San Martín de Tours, Santa Eulalia de Mérida y San Vicente Mártir en Valencia¹³²⁷. El reconocimiento de la tumba de Santiago apóstol por parte de Teodomiro, obispo de Iria-Padrón en el 820, focaliza las peregrinaciones peninsulares y extrapeninsulares en Compostela. Jerusalén, Santiago y Roma se convierten así, en los principales centros cristianos de peregrinación.

El ejercicio de la peregrinación no es ajeno a las dificultades generadas por los enfrentamientos bélicos, las epidemias de peste o las crisis de subsistencia, que acechan la Edad Media. A partir del siglo VII se constatan leyes protectoras para el peregrino¹³²⁸, que serán reafirmadas en el Canon IV del Concilio de León (1114), la regulación de Alfonso IX de León en 1129 y *Las Partidas* de Alfonso X el Sabio. Según Rucquoi¹³²⁹, la peregrinación ejemplarizante se reserva a las élites, o a personas con “crímenes sexuales”, entre los que se encuentra el incesto que “abarca los casos de consanguinidad hasta el 7º grado”. No obstante, la proclamación de la indulgencia plenaria a los romeros por el papa Bonifacio VIII (1294-1303), al promulgar el año jubilar o Jubileo que se realizará, aproximadamente, cada 25 años¹³³⁰, amplía el tráfico de las peregrinaciones a Roma.

En la Edad Moderna, la peregrinación experimenta cambios sustanciales vinculados a las nuevas mentalidades religiosas. El siglo XV es testigo de la decadencia espiritual de la peregrinación y del surgimiento de la peregrinación caballeresca¹³³¹. En España, Beceiro¹³³² refiere la proliferación de peregrinaciones por delegación entre los nobles castellanos. Así, en el siglo XVI, la *Devotio Moderna*

¹³²⁵ Rucquoi, 1981, p. 88

¹³²⁶ *Ibídem.*, p. 86.

¹³²⁷ González Celada, 2005, pp. 335-343.

¹³²⁸ Rucquoi, 1981, p. 90.

¹³²⁹ *Ibídem.*, p. 87.

¹³³⁰ *Ibídem.*, p. 85.

¹³³¹ Lacarra de Miguel, 1966, pp. 33-46.

¹³³² Beceiro Pita, 2007, pp. 109-125.

formula una nueva actitud frente a la peregrinación¹³³³. El propio Martín Lutero es contrario al planteamiento de las indulgencias, lo que supondrá un descenso cuantitativo de las peregrinaciones a Roma¹³³⁴. Por su parte, la Contrarreforma potencia esta práctica ritual¹³³⁵ como instrumento para la exaltación de Roma¹³³⁶, acompañado por el creciente interés por la recuperación material de la antigüedad¹³³⁷. Más tarde, en el siglo XVIII, las corrientes ilustradas aún no han calado en el ámbito de la cultura popular, y se experimenta un resurgimiento de las peregrinaciones, a pie o a montura¹³³⁸, tal y como demuestra González Lopo¹³³⁹ para el Camino de Santiago. Dada la asistencia de forasteros a Roma en los años Jubilares, la estancia prescrita de quince días para la realización de visitas se reduce a tres¹³⁴⁰, lo que da una idea de la afluencia a la urbe.

Las peregrinaciones se convierten en un instrumento de comunicación y evolución económica, social y cultural, a partir de la intraconexión e interconexiones propiciadas por los peregrinos procedentes de otros ámbitos y espacios culturales. Este es el caso de los seculares caminos humanos y culturales trazados en la Península Ibérica, que han permitido, entre otras cuestiones, ver su reflejo en la literatura oral de procedencia europea fusionada con la generada por la propia cultura popular¹³⁴¹. Late de fondo el deseo de inmortalidad de los individuos a través de las leyendas de génesis mítica, historias y baladas, que los peregrinos europeos procedentes de Francia o Alemania entonaban en sus canciones¹³⁴². En definitiva, permitiendo un sistema de comunicación adoctrinador y endoculturador de la oralidad.

2.1.2. El peregrino

El término genérico por el que el romance denomina a los personajes como agentes de la peregrinación es el de “peregrino”. El término procede del latín,

¹³³³ González Lopo, 2002, pp. 171-192.

¹³³⁴ Iglesias Rábade, 1998, p. 118.

¹³³⁵ González Lopo, , 2002, pp. 171-192.

¹³³⁶ Suárez Quevedo, et al., 2006, pp. 41-54.

¹³³⁷ Vidal Lorenzo, y Gaspar Muñoz, 2002, pp. 125-135.

¹³³⁸ Concina, Daniele, 1773, p.359.

¹³³⁹ González Lopo, 2002, pp. 171-192.

¹³⁴⁰ Raulin, 1750, p. 436

¹³⁴¹ Ceballos Viro, 2010.

¹³⁴² En Lacarra de Miguel, 1966, p. 42.

mediante la adición de la formación *per*-* (alrededor) y la formación **-ager* (tierra). El Derecho romano lo empleó para referirse al extranjero que era habitante libre del Imperio sin la condición de ciudadano. El papa Gregorio el Grande, en el siglo VII, refiere el concepto de “*populus peregrinus*”¹³⁴³, si bien, el término peregrino comienza a ser usado en el siglo XIII para referirse a la figura individual o colectiva que realiza una peregrinación. El latín tardío empleó el término “pelegrino”, forma de la que deriva *pilgrim*, *pilger* o *pèlerin*. Este vulgarismo se encuentra presente en nuestra versión de Uznayo como arcaísmo:

10	para la pelegrina De posada le dieron para que descansara (versión de Uznayo)	que va cansada. una cocina la pelegrina.
----	--	--

No obstante, existe una categoría clasificatoria previa según sea el destino de la peregrinación, confirmada por el objeto que el peregrino trae a su regreso tras la realización del trayecto circular. Así, el peregrino a Jerusalén o palmero, trae palmas, y el peregrino a Santiago de Compostela una vieira o concha, y el que va a Roma... ¿romero? En el texto que nos ocupa, existe una distinción clasificatoria cuando se refiere a la vestimenta que llevan los peregrinos, romero y peregrinita, de la que nos ocuparemos más adelante. Pero que indican una diferenciación en la terminología empleada para designar al varón respecto a la mujer.

Sombrero de plumaje y la peregrinita	lleva el romero de terciopelo.
---	-----------------------------------

El término romero (del lat. *romaeus*, del gr. *romaios*) fue empleado, en principio, para designar al romano que peregrinaba a Palestina, extendiéndose su significado, en la Edad Media, al individuo que peregrina a Roma. En la Península Ibérica, el término romero se emplea para referir la iniciativa religiosa tanto a los Santos Lugares como a otros centros de entidad religiosa próxima que generaban un movimiento o fenómeno socio-religioso de la cultura popular como una unidad integrada e integradora, y que quedó institucionalizada en la romería.

¹³⁴³ Spaccarelli, 2006, pp. 119-127.

Por otra parte, no debemos olvidar que el término romero es un arbusto silvestre propio de las áreas montañosas. Tradicionalmente ligado a prácticas relacionadas con la versátil etnia gitana, y que, como elemento de la naturaleza que marca una temporalidad estacional, se incluye en el género del villancico de la tradición oral. En el contexto de la primavera preside diversos rituales festivos como la enramada¹³⁴⁴, representando el símbolo externo de la manifestación del amor y deseo salutífero que se entrega en el contexto de Pascua o en la Sanjuanada, fiesta de San Juan, en la que se cristianizan ritos paganos vinculados a la naturaleza.

Aunque no conozcamos estudios relativos a esta vinculación, no podemos despreciar la base popular en el establecimiento de la terminología botánica que denomina al romero como *rosmarinus officinalis*, y toda la base mítico-festiva que, revestida por el ropaje de la historia, rodea al Romancero; máxime, cuando el fruto de la unión de los peregrinos es el nacimiento de una hija que, en el pararromance que nos ocupa, tiene por nombre Rosa Marina. En este punto, y siguiendo con el argumento anterior, peregrina es el género botánico que incluye especies como la Verónica Peregrina o la Rubia Peregrina, plantas silvestres extendidas por zonas de bosque o matorral macaronésico y mediterráneo, cuyo nombre vulgar es el té de Europa o la salvia.

2.2. Grados de parentesco

El pararromance continúa evidenciando el vínculo de consanguinidad entre los protagonistas, que confiere su rol e identidad dentro del grupo socio familiar: son primos; lo que explicaría la causa de la peregrinación ante la existencia de impedimento. En las distintas versiones del texto se observa un diferencial uso de matices en el empleo de la expresión del parentesco que, como constructo cultural, responde al sistema clasificatorio pautado por la cultura popular. De este modo, observamos el uso de dos procedimientos yuxtapuestos. El primero refiere el grado de proximidad según el vínculo de consanguinidad ascendente, y, el segundo, la terminología del parentesco empleada para este tipo de pariente.

¹³⁴⁴ González Sánchez, 2012, pp. 120-126.

La expresión de las fórmulas para determinar el grado de parentesco presenta algunas variantes significativas. En los textos de Avellanedo y Uznayo en Polientes, se emplea la expresión “los padres son hermanos”, lo que refuerza el vínculo ascendente que determina un parentesco en segundo grado. Es decir, los padres son hermanos e hijos de un antepasado común:

los padres son hermanos (versión de Avellanedo)	y ellos dos primos.
--	---------------------

los padres son hermanos (versión de Uznayo)	y ellos son primos.
--	---------------------

El otro mecanismo delimitador empleado, enfatiza el vínculo entre hermanos. Así, en las versiones más occidentales de Areños, Espinama, Liébana, Cabariezo y Las Rozas, para referirse al vínculo entre los padres se emplea la expresión “hijos de hermanos”:

que son hijos de hermanos, (versión de Areños, Espinama)	carnales primos,
---	------------------

que son hijos de hermanos (versión de Liébana, Las Rozas, Cabariezo)	y ellos son primos.
---	---------------------

Y, en las campurrianas de Polientes, Villar, Rioseco, Rocamundo, Argüeso, Entrambasaguas y La Lomba, “hijos de dos hermanos”:

hijos de dos hermanos (versión de Polientes, Villar, Rioseco)	y ellos son primos.
--	---------------------

hijos de dos hermanos (versión de Rocamundo, Argüeso, Entrambasaguas, La Lomba)	carnales primos.
--	------------------

El uso del cuantificador numérico “dos” podría ser interpretado como un elemento diferenciador de género entre los hermanos, dado que, incluso, en algunas versiones, como la de Fontecha, se concreta el género femenino “hijos de dos hermanas”:

hijos de dos hermanas, (versión de Fontecha)	carnales primos.
---	------------------

La variabilidad de estas dos posibles fórmulas para relatar el grado de parentesco permite, desde un análisis antropológico, determinar la existencia de primos paralelos y primos cruzados, propio de sociedades que prescriben este tipo de intercambio para establecer sistemas de alianza. A partir de la información proporcionada por el pararromance no podemos determinar la posible tipología clasificatoria entre primos paralelos o primos cruzados; es decir, el intercambio entre primos que nos sitúa en el centro del debate endogamia-exogamia, y en un particular establecimiento de relaciones de alianza.

Asimismo, para designar la relación de parentesco, los textos emplean el término “primo”, que de forma genérica engloba a los miembros de una familia con parientes afines a ego dentro de la misma generación o en diversos grados de parentesco; lo que incluye a los primos segundos, terceros o cuartos. Esta clasificación puede variar según las áreas geográficas en las que nos encontremos. De hecho, en algunas zonas del sur peninsular se emplea el término “tío” para los primos segundos y sucesivos. Tampoco debemos olvidar su uso en el ámbito andaluz y entre la etnia gitana, tal y como señala Baltanás¹³⁴⁵, con el significado de amante, quizá vinculándolo a su etimología “ser el primero”. Así como el empleo del término “tía” que para el norte peninsular hemos referido en otro lugar de la tesis¹³⁴⁶.

No obstante, un grupo de versiones emplea la nomenclatura de “primo carnal”, reservado para los parientes afines a ego dentro de la misma generación, con un significado similar al de “medio hermano”, “primo hermano”, “cohermano”, “cormano”; es decir, pariente consanguíneo en segundo grado. Este matiz que incorporan nuestros textos tiene implicaciones en la regulación de la prohibición y la obtención de la dispensa, ya que concreta el grado de parentesco.

En el caso de *Primos romeros*, si se tratara de un sistema perpetuado en el tiempo, conllevaría la existencia de matrimonios todos ellos primos entre sí; esto

¹³⁴⁵ Baltanás, 1997, p. 59.

¹³⁴⁶ El Romance *Blancaflor y Filomena*.

es, con la prima cruzada¹³⁴⁷. Frente a ellos, entendemos por primos paralelos aquellos que se conforman a partir del intercambio entre dos hermanos con dos hermanas. Este intercambio simétrico se encuentra reflejado en el romance *La hermana avarienta*. Dos hermanas se casan con dos hermanos emigrantes y, por lo tanto, de procedencia exolocal, por lo que sus descendientes serían primos entre sí. Esta clara vinculación familiar no aparece reflejada en el romance que nos ocupa.

Ahora bien, dado que la tradición oral representa la acumulación de experiencias capaces de modificar y generar una nueva interpretación verbalizada, queremos destacar los textos de Areños, Entrambasaguas y Polientes, ya que refieren la existencia de un miembro fundador del grupo familiar y, con ello, establecen una relación parental que posee una significación simbólica¹³⁴⁸, en el personaje de la madre de uno de los protagonistas:

2 - Baje limosna, madre, baje limosna
 (versión de Areños)

Estos textos definen al pariente más próximo como aspecto relevante en la estructura del parentesco¹³⁴⁹. Así, en la versión de Polientes la madre y progenitora de la peregrina, pariente más próximo en la relación parental, convierte a la protagonista en el centro de la clasificación, ego, y, por ende, a la madre en tía del peregrino:

6 -Niña, dile a tu madre si da limosna
 (versión de Polientes)

Del mismo modo, la madre del peregrino, en la versión de Entrambasaguas, convierte al romero en el centro de la clasificación.

6 Dile niño a tu madre si da limosna
 (versión de Entrambasaguas)

¹³⁴⁷ Lévi-Strauss, constata su existencia entre los Pariera de Australia.

¹³⁴⁸ Turner, 1990.

¹³⁴⁹ Lévi-Strauss, 1991.

Sin embargo, al no precisarse información en la versión sobre el vínculo del otro protagonista respecto a la madre de ego, se establecen dos posibilidades que, según nuestra nomenclatura podrían referir a la tía carnal o a la tía política. Ya sea porque el peregrino descienda del grupo de hermanos de la madre de ego, ya porque sea esposa de uno de los miembros del grupo de hermanos que definen la línea del parentesco. Y de nuevo, nos encontramos ante la distinción entre primos paralelos y primos cruzados. Lamentablemente, no disponemos de suficiente información para saber si el romance refiere la existencia de primos paralelos o cruzados. Únicamente, se intuye el principio de unidad de hermanas y de unidad de linaje que privilegia la descendencia unilineal femenina.

Por otra parte, la legislación eclesiástica fundamentada en el Derecho Canónico es el marco jurídico que permite la regulación del matrimonio eclesiástico como marco para el establecimiento del modelo de familia defendido por la Iglesia. La existencia de la norma y su nivel de concreción implica la presencia de una variada tipología de relaciones e intercambios. Así, de la objetividad de la prohibición, se desprende su realización práctica. Y nuestro texto pararromancístico permite evidenciar el tratamiento que le otorgan los intérpretes y transmisores y, de este modo, aproximarnos a la visión otorgada por la cultura popular.

Baltanás refiere cómo en el actual Código Penal (1995) no se contempla el incesto y existe dispensa papal entre parientes de tercer grado¹³⁵⁰. Asimismo, refiere:

El IV Concilio de Letrán (1215) limitó al cuarto grado las prohibiciones matrimoniales por causa de consanguinidad y afinidad. La Reforma protestante disminuyó la prohibición recurriendo a los grados del Levítico que permitían el matrimonio entre primos (pero permaneció la prohibición del matrimonio con la hermana de la esposa). Sin embargo, aunque menos extensas, estas prohibiciones eran absolutas. Desde el Concilio de Trento (1536), la iglesia católica, por su parte, mantuvo las prohibiciones hasta el cuarto grado de consanguinidad y afinidad y siguió conservando el recurso a las dispensas, que no se podían justificar de manera absoluta y natural, sino sólo de manera moral. En 1537, sin embargo, dispuso que para los indígenas americanos las prohibiciones serían sólo hasta el segundo grado de parentesco.¹³⁵¹

Con todo ello, se deduce la existencia de diferencias culturales en las limitaciones que se establecen, así como la anteriormente referida necesidad de regulación práctica.

¹³⁵⁰ Baltanás, 1997, p. 50.

¹³⁵¹ Gil Montero, 2004, p. 110.

En el siglo XVIII, el libro V de la *Theología Christiana* refiere la definición de incesto. A este respecto dice:

Es cópula indebida o lícita con persona pariente, afín o consanguínea, dentro de los grados prohibidos por la Iglesia. Los grados prohibidos de consaguinidad, o de afinidad contraída por legítimo matrimonio, son cuatro: los contraídos por cópula ilícita son dos. El que peca con persona afín, o consanguínea dentro de estos grados, comete además del pecado de lujuria, otro de incesto, que debe explicar en la confesión. Muchos defienden, que todos los pecados de incesto son de una misma especie (...). La misma luz natural manifiesta una deformidad singular, en la cópula con una madre, con hija, con hermana, diferente de la deformidad de la cópula con una prima, con una afín. El acceso a la madre o la hija es prohibido por derecho natural. Por lo cual se deben expresar en la confesión estos grados o bien sean de consanguinidad de línea recta o bien de transversal o de afinidad”.¹³⁵²

En base a los manuales de confesores del siglo XVIII, fundamentados en el catecismo de San Carlos Borromeo y en la autoridad de San Francisco de Sales, la *cognatio* es un impedimento para el matrimonio:

Hay tres especies de parentesco que son impedimento dirimente. El primero es el parentesco natural (...) hasta el cuarto grado. (...) y cuando los grados son desiguales en el uno y en el otro, el más largo o distante es preferido al más próximo.¹³⁵³

2.3.Vestimenta del peregrino

La descripción de la vestimenta del peregrino, conforma parte del ropaje histórico o “bordado de la historia”¹³⁵⁴ que se expresa en un 47% de las versiones cántabras, a diferencia de otros textos peninsulares consultados¹³⁵⁵. Como elemento incorporado o eliminado por el intérprete refiere el peso de su significado cultural en el contexto por el que el texto transcurre, y nos aproxima al uso de un atuendo, concretado en el sombrero y la capa, que sin apenas sufrir cambios, no solo posee un fin práctico o utilitario, sino que se convierte en un elemento esencial del rito de inversión, un signo de identidad y uniformidad que, como apuntaremos, parece pautar una directriz en las tendencias relativas a la indumentaria.

¹³⁵² Concina, 1773, pp. 456-457.

¹³⁵³ Petite, 1790, pp. 134-135.

¹³⁵⁴ Empleo la frase tomada de Mercedes Díaz Roig en Baltanás, 1997, p. 57.

¹³⁵⁵ Me refiero al Proyecto sobre el Romancero Pan-Hispánico.
<http://depts.washington.edu/hisprom/espanol/>

La descripción realizada en este pasaje en los textos de Avellanedo, Fontecha, Villar, Argüeso, Liébana, Entrambasaguas, Rioseco, Espinama, Cabariezo y Areños, se centra en el sombrero, un elemento universal, y como vemos, sujeto al género:

Sombrero de plumaje
y la peregrinita

lleva el romero
de terciopelo.

Ya en el siglo XII, la reglamentación de la vestimenta del peregrino para su identificación en territorio peninsular, vestidos *ad modum peregrinorum*, queda elevada a rango de norma en la *Lex peregrinorum*¹³⁵⁶. Centrándonos en este ingenio de cubrición, el atuendo de las mujeres en el Medievo es el velo, y en la Edad Moderna, la toca, hasta su sustitución por la mantilla en el siglo XVIII. Por su parte, los romeros visten con el capirote¹³⁵⁷, que Alfonso X sustituye por el práctico sombrero de ala ancha. En este período es costumbre en la Península que los peregrinos que visitan la tumba de Santiago de Compostela adornen sus sombreros con plumas de ave, gallo y gallina, una vez han visitado las reliquias de Santo Domingo de la Calzada, como alusión al milagro por el que “cantó la gallina después de asada”¹³⁵⁸.

Así, en los albores de la Edad Moderna existe un atuendo específico para diferenciar al romero del hombre del Renacimiento que, como demuestra la iconografía, cubre su cabeza con sombrero de terciopelo. Sin embargo, el uso del sombrero de ala ancha, que define al peregrino, comienza a generalizarse, desdibujándose su sentido identitario; de ahí la normativa que en 1590 dicta Felipe II¹³⁵⁹ al prohibir el uso de esta indumentaria para los peregrinos de la

¹³⁵⁶ Me baso en Sanz Larruga, 1997, pp. 140-174.

¹³⁵⁷ García Cuadrado, 1996, pp. 193-218.

¹³⁵⁸ Tomado de Vázquez de Parga et al., 1948, p. 22. En Lacarra de Miguel, 1966, pp. 33-46.

¹³⁵⁹ “prohibía que ninguno del reino pudiera traer hábito de romero ni peregrino, aun cuando fuesen efectivamente en romería, sino que esta debía hacerse con el hábito ordinario; tenían que llevar licencia de la Justicia ordinaria del lugar de donde fuesen vecinos, en la que se expresara el día que la pidió, edad y demás señas, y se les señalará en ella el camino derecho deben seguir para que no para que no pueden apartarse más de cuatro leguas a cada lado para pedir limosna; además, debían llevar dimisorias selladas y formadas por el prelado de su diócesis. Si los peregrinos eran extranjeros, se les autorizaba para hacer la peregrinación con hábitos de peregrinos o romeros, pero debían traer las dimisorias de sus prelados respectivos y al entrar en el reino presentarse a las Justicias, para obtener la oportuna licencia, que minuciosamente se reglamenta”. En Lacarra de Miguel, 1966, pp. 39-40.

Península, a excepción de los extranjeros, y que les obligaba a llevar una acreditación oficial. Esta acreditación documental es requerida por la normativa dictada por Carlos III en 1783. No obstante, el empleo del sombrero de ala ancha adornado con plumas, es una realidad en España hasta su prohibición en 1766. Así, Leopoldo de Gregorio, marqués de Esquilache, ministro al servicio de Carlos III, ordena una impopular medida sobre el uso de la vestimenta al obligar a recortar capas y sombreros, con el fin de delimitar la ocultación del delincuente en un contexto de crisis de subsistencia¹³⁶⁰.

A tenor de lo expuesto, el texto *Primos romeros* otorga especial relevancia al significado de un atuendo propio de la condición de peregrino para un período histórico en el que es signo de identidad. Por ello, este motivo nos hace pensar en una antigüedad previa al siglo XVI. Asimismo, es un elemento propio del rito de inversión que, además, históricamente, sirvió como mecanismo de ocultación. En este sentido, la descripción del atuendo femenino señalado en nuestro pararromance podría perseguir una variada intencionalidad, como puede ser ocultar la identidad de la peregrina, recalcar una categoría social a partir de una condición económica más elevada representada en el terciopelo, simbolizar concepciones sociales embrionarias, o representar la descripción externa de las plantas a las que más arriba hemos aludido.

En todo caso, es un elemento esencial en los ritos externos de reverencia y sumisión y, como tal, de reconocimiento de la autoridad que deberá ser quitado ante el individuo de mayor poder. Así, en nuestro pararromance, este signo representaría el reconocimiento de la autoridad papal. Tal y como se puede

¹³⁶⁰ “No habiendo bastado, para desterrar de la Corte el mal parecido y perjudicial disfraz ó abuso del embozo con capa larga, sombrero chambergo ó gacho, montera calada, gorro ó redecilla, las Reales órdenes y bandos publicados (...), prohibiendo dichos embozos, y especialmente la Real órden, que á consulta de la Sala y del Consejo se renovó en el año de 1745, y publicó por bando en 13 de noviembre; mando, que ninguna persona, de qualquier calidad, condición y estado que sea, pueda usar en ningún parage, sitio ni arrabal de esta Corte y Reales Sitios, ni en sus paseos ó campos fuera de su cerca, del citado traje de capa larga y sombrero redondo para el embozo; pues quiero y mando, que toda la gente civil, y de alguna clase, en que se entienden todos lo que viven de sus rentas y haciendas, ó de salarios de sus empleos, ó ejercicios honoríficos y otros semejantes, y sus domésticos y criados que no traigan librea de las que se usan, precisamente de capa corta (que a lo menos le falte una quarta para llegar al suelo), ó de redingot o capingot, y de peluquín ó pelo propio, y sombrero de tres picos, de forma que de ningún modo vayan embozados, ni oculten su rostro (...)” (Rivadeneyra, 1850, p. 378).

observar, la tradición oral juega un papel importante en la difusión del mensaje de la Contrarreforma que hemos podido ver en otros textos analizados. A pesar de la omisión del signo externo de descubrirse la cabeza, que quedará en el siglo XIX como elemento de cortesía en el saludo, algunas versiones incluyen, como veremos, el rito del besamos.

2.4. El ejercicio de la solidaridad

Nos encontramos en nuestro pararromance ante dos mecanismos de solidaridad o solicitud de socorro. La solidaridad informal o intrafamiliar que se realiza dentro de la propia familia. La solidaridad formal e institucionalizada por medio de un complejo sistema de redes de hospitalidad gestadas en torno a la peregrinación, y, por lo tanto, fuera del grupo. Los mecanismos que se emplean en el texto *Primos romeros* son la limosna y el alojamiento.

El motivo de la limosna está reflejado en los textos cántabros bien al inicio, como en la versión de Areños, Entrambasaguas y Polientes, bien al final de la peregrinación, como en la versión de Avellanedo:

	- Baje limosna, madre, para dos peregrinos (versión de Areños)	baje limosna que van a Roma.-
6	Dile niño a tu madre para dos peregrinos, (versión de Entrambasaguas)	si da limosna que van a Roma.
6	-Niña, dile a tu madre a dos peregrinitos (versión de Polientes)	si da limosna que van <i>pa</i> Roma.-
10	Al entrar en Valencia pa la peregrinita (versión de Avellanedo)	piden limosna que va pa Roma.

Parece habitual que el peregrino reciba limosna y bendición antes de iniciar su camino¹³⁶¹, y no al final. Las bendiciones maternas se encuentran reflejadas en el Romancero cántabro, en versiones del romance *Condesita* (á) antes de que ésta inicie el camino en busca de su esposo. El contexto de la peregrinación permitió el ejercicio de la caridad ante el desarrollo, en los siglos XII y XIII, del ideal de

¹³⁶¹ Pardo Gato, 2005, pp. 191-224.

pobreza planteado desde la mentalidad cristiana¹³⁶². La *Devotio Moderna* permitió el desarrollo e influencia de la espiritualidad mendicante franciscana¹³⁶³, y, dado el carácter itinerante de la pobreza, el apoyo de las órdenes religiosas a los peregrinos¹³⁶⁴, especialmente, en el ámbito de la Europa católica.

Los peregrinos protagonistas de nuestro texto piden posada al llegar a su destino de peregrinación. Los textos indican el cansancio de la peregrina como una forma poética de referir su embarazo. En este sentido, evoca la imagen bíblica de San José y la Virgen María solicitando posada en Belén. El desarrollo de la iconografía mariana iniciada en el siglo XV, con una finalidad didáctica y pedagógica, convierten este pasaje en esencial y, en una catequesis que culminaría con el dogma de la Inmaculada Concepción en 1854, tras el impulso a la devoción mariana en Roma que desde 1613 realiza Felipe III:

14	Al entrar en Roma Pa' la peregrinita (versión de Avellanedo)	piden posada que va cansada.
14	Al entrar en Roma que la peregrinita (versión de Areños)	piden posada, va ya cansada.
10	A la entrada de Roma para la peregrina (versión de Espinama)	piden posada que va cansada.
18	Ya llegaron a Roma para la peregrina, (versión de Entrambasaguas)	y piden posada que va cansada.
6	Al llegar hacia Roma para la peregrinita (versión de Dobarganes)	piden posada, que va cansada.
10	A la entrada en Valencia para la peregrinita (versión de Villar)	piden posada que va cansada.

En la versión de Uznayo se concreta el ámbito espacial doméstico en el que descansa la peregrina: una cocina, espacio simbólicamente femenino:

¹³⁶² Rucquoi, 1981, p. 84.

¹³⁶³ Beceiro Pita, 2007, pp. 109-125.

¹³⁶⁴ Faus Gabandé, Francisco, 2011, *La asistencia y hospitalidad a pobres, enfermos y peregrinos en la Baja Edad Media en el Camino Real de Valencia a Zaragoza*, Universidad de Valencia, Tesis doctoral. [actualizado 28/07/15: <http://roderic.uv.es/handle/10550/23451>]

	Y al entrar en Valencia	piden posada
	para la pelegrina	que va cansada.
10	De posada le dieron	una cocina
	para que descansara	la pelegrina.
	(versión de Uznayo)	

Así, toda peregrinación requiere de una logística adaptada a la recepción del peregrino. Esta actitud hacia el peregrino vino reforzada por la “teología del huésped”¹³⁶⁵, que se encuentra en el episodio bíblico de Emaús. A tal efecto, se produjo la transformación urbanística de Roma¹³⁶⁶. Desde el siglo XI existen *scholae*¹³⁶⁷ y establecimientos de carácter civil¹³⁶⁸, para alojar y acoger al romero, y cuyo auge se produce entre los siglos XIV y XV¹³⁶⁹. De este modo, los hospedajes en Roma eran más de un millar en el siglo XV¹³⁷⁰.

2.5. El encuentro con la autoridad religiosa: confesión y dispensa papal

En función de la estructura y el contenido del diálogo, interrogatorio y confesión, que se presenta en esta secuencia del romance, podemos diferenciar la existencia de dos grupos de versiones.

2.5.1. Versiones tipo A.

En las versiones que clasificamos del tipo A, los peregrinos confiesan ante el Papa el pecado de incesto. En estas versiones, los textos de *Primos romeros* relatan la recepción papal en el palacio:

22	Otro día a la mañana	van al palacio
	(versión de Avellanedo, de Areños,)	
14	A otro día en la mañana	van a palacio
	(versión de Villar)	

¹³⁶⁵ Spaccarelli, 2006, pp. 119-127.

¹³⁶⁶ Para un estudio detallado Muñoz Cosme, 2004, pp. 267-286.

¹³⁶⁷ Rucquoi, (1981), p. 84.

¹³⁶⁸ Ibídem.

¹³⁶⁹ Ibídem.

¹³⁷⁰ Ibídem.

22	Al otro día a la mañana, (versión de Entrambasaguas)	van al palacio
----	---	----------------

14	Y a otro día a la mañana (versión de Espinama)	van al palacio,
----	---	-----------------

Desde que Constantino el grande cediera el Palacio de Letrán como residencia papal, han sido varias las residencias palaciegas ocupadas por los sucesivos papas, ligadas a las vicisitudes históricas de la Iglesia. Destacamos, en este sentido, el Palacio de Soliano u Orvieto, desde 1257 con el papa Alejandro VI hasta 1281 con Martín IV, el Palacio de Avignon desde 1309 hasta 1408, el Palacio de Peñíscola o el castillo del Papa Luna hasta su ocupación por el “antipapa” en 1429, o el Palacio del Quirinal hasta 1871, entre otros.

Las versiones de Espinama y Areños concretan la ubicación del Papa o Padre Santo en la silla o cátedra. La expresión de Padre Santo es el equivalente al de Papa, sucesor de Pedro y obispo de Roma. En el Vaticano se encuentra la silla que el monarca Luis IX de Francia (1214-1270) regala al Vaticano y que G. L. Bernini se encarga de enmarcar en una escultura arquitectónica barroca:

se asientan en la Silla (versión de Espinama)	del Padre Santo.
--	------------------

en busca de la Silla de (versión de Areños)	del Padre Santo.
--	------------------

Las versiones de Espinama y Villar incluyen la recepción el ritual del besamanos; gesto de sumisión de origen feudovasallático, que aún forma parte del ritual de la romería en el norte peninsular, por el que el romero besa la mano de la autoridad eclesiástica:

14	A otro día en la mañana a besarle la mano (versión de Villar, de Entrambasaguas)	van a palacio al Padre Santo.
----	--	----------------------------------

En este encuentro los peregrinos piden perdón al Papa. Baltanás considera que el personaje del Papa representa la autoridad, las normas y los ritos de la

sociedad¹³⁷¹. Es el reconocimiento contrarreformista de la máxima autoridad eclesiástica, y a él supeditan la intervención de la gracia por medio del sacramento de la Confesión. Esta cuestión fue objeto de crítica por parte de Lutero. Se evidencia la emoción de un miedo escatológico, que plasma el texto de Entrambasaguas, única versión con este inicio:

2	A la puerta del cielo, Y San Pedro les dice,	están cuatro frailes. que no tengo llaves.
---	---	---

Los peregrinos de nuestro pararromance piden perdón al Papa. En el siglo XVIII, basándose en el catecismo tridentino, se establece la necesaria confesión por parte de quien comete incesto entre primos¹³⁷². En las versiones de Barrio y Ledantes, el narrador había anticipado el motivo de la peregrinación: la solicitud de dispensa matrimonial ante el conocimiento del impedimento de ser consanguíneos, al menos, en segundo grado. En el texto de Avellanedo el narrador pone el peso en la solicitud de perdón:

22	Otro día a la mañana a pedir el perdón (versión de Avellanedo)	van al palacio al Padre Santo.
----	--	-----------------------------------

A su vez, podemos diferenciar dos tipologías de versiones. Un grupo representado por las versiones de Avellanedo, Entrambasaguas, La Lomba y Rioseco, subtipo A, en las que el Papa es quien inicia el diálogo en la audiencia. Nótese el empleo del verbo traer referente a la llegada de noticias o a la donación:

26	El Padre Santo dice: (versión de Avellanedo)	-¿Qué traéis, hijos?
26	El Padre Santo dice: (versión de Entrambasaguas)	- ¿Qué queréis hijos?
	El Santo Padre dice: (versión de La Lomba)	- ¿Qué queréis, hijos?
10	Y el Padre Santo dice:	-¿qué queréis, hijos?

¹³⁷¹ Baltanás, 1997, p. 54.

¹³⁷² Concina, 1773, p. 456.

(versión de Rioseco)

- | | | |
|----|---|----------------------|
| 18 | El Padre Santo les dice:
(versión de Espinama) | -¿Qué traéis, hijos? |
|----|---|----------------------|

Existe otro grupo de versiones, conformado por los textos de Polientes, Uznayo, Fontecha, Villar, Argüeso, Liébana, Las Rozas y Cabariezo, en las que el diálogo que se realiza en la audiencia papal es iniciado directamente por los peregrinos. Probablemente, la omisión de la pregunta que realiza el Papa conforma un recurso que otorga dinamismo a la escena y la expresión de una profunda inquietud por parte de los peregrinos. En ellas se solicita el perdón ante la comisión del pecado de incesto conocido por los contrayentes.

- | | | |
|----|--|---|
| 10 | -Padre Santo de Roma,
Padre, que hemos pecado,
(versión de Polientes). | aquí venimos,
que somos primos.- |
| 14 | Y al entrar en Valencia:
que hemos pecado, Padre,
(versión de Uznayo). | -Perdón pedimos,
y somos primos.- |
| 10 | A la entrada de Roma
que hemos pecado, Padre,
(versión de Fontecha, Villar). | - Perdón pedimos,
que somos primos.- |
| 18 | -A besarle la mano,
Señor, hemos pecado,
(versión de Villar). | Padre, venimos,
y somos primos.- |

En las versiones de Liébana y Cabariezo, el intérprete resta gravedad al delito al comparar la actitud de los protagonistas con la inocente imagen de los niños:

- | | | |
|----|---|---|
| 10 | Ya llegaron a Roma
y se acercan al Papa | los peregrinos
como dos niños. |
| 14 | 'Padre Santo de Roma,
que hemos pecado juntos
(versión de Liébana) | aquí venimos,
y somos primos'. |
| 10 | Ya llegan a Roma
y se acercan al papa | los peregrinos
como dos niños. |
| 14 | -Padre Santo de Roma,
que hemos pecado juntos
(versión de Cabariezo). | y aquí venimos,
y ellos son primos.- |

2.5.2. Versiones tipo B.

En este grupo de versiones se encuentran los textos de Barrio, Ledantes, Dobarganes y Espinama. En ellas, el Papa toma la iniciativa del diálogo y realiza un interrogatorio. Los manuales de confesores pautan la fórmula para la solicitud de la dispensa. La casuística estipula que, en determinados casos, es necesario conocer la edad y el nombre del solicitante. Así, en el siglo XIX, existen una serie de tribunales para la dispensa matrimonial: la Dataría y la Penitenciaría¹³⁷³. En el diferente procedimiento que ambos estipulan, creemos se encuentra la explicación de la variabilidad en las versiones. En el recurso que se presenta a la Dataría, cuyo destinatario es el Papa, ha de expresarse el lugar (reino, obispado y lugar del suplicante), y los nombres propios y apellidos del suplicante, mientras que en el recurso a la Penitenciaría, dirigido al penitenciario mayor o al propio tribunal, la solicitud de dispensa es anónima.

Así, en los textos de Barrio y Ledantes, el Papa pregunta los nombres a los peregrinos: Pedro y Ana.

- | | | |
|----|--|-----------------------------------|
| 6 | Le ha preguntado el Papa:
Y él le dice que Pedro
(versión de Barrio) | cómo se llaman
y ella que Ana. |
| 10 | El Papa les preguntan
El dice que Pedro,
(versión de Ledantes) | cómo se llaman,
ella que Ana. |

Junto a estas versiones, en las de Argüeso y Barrio se pregunta por la edad de los peregrinos. Él tiene 19 años o 17 años y ella 15 años. En las versiones andaluzas, el interrogatorio sondea el lugar de nacimiento de los jóvenes¹³⁷⁴. Esta circunstancia, a efectos del vínculo de consanguinidad, podría determinar la distancia familiar entre ambos, y permitiría establecer las causas dirimentes del incesto:

- | | | |
|----|--|--|
| 10 | El Papa les pregunta
ella dice que quince,
(versión de Dobarganes) | que qué edad tiene,
y él diecinueve. |
| 18 | El Padre les pregunta
Ella dice que quince
(versión de Argüeso) | que qué edad tienen.
y el diecinueve. |

¹³⁷³ Erce y Portillo, 1830, pp. 81-84.

¹³⁷⁴ Baltanás, 1997, p.54.

10	Le ha preguntado el Papa Ella dice que quince, (versión de Barrio)	que qué edad tienen y él diecisiete.
6	El papa les pregunta ella dice que quince (versión de Ledantes)	que qué edad tienen, el diecinueve.

La creación y difusión de los Manuales de confesores son una herramienta eficaz para el conocimiento y aplicación de la norma, preconizada en Trento, junto a la formación y propia figura del sacerdote, o la validez del sacramento de la Confesión, que resuelve el problema que el protestantismo definía sobre la salvación. Un breve recorrido por algunos de ellos, nos permitirán entender la variabilidad en los textos de Cantabria en cuanto a la jerarquía relatada, el espacio indicado, y la secuencia del interrogatorio del Papa.

En el siglo XVI¹³⁷⁵, los manuales de confesores indican que el Papa puede dispensar todos los impedimentos del matrimonio. Los obispos lo harán en cuatro ocasiones. La primera, cuando por causa de pobreza no puedan recurrir a la Santa Sede. La segunda, ante la inminencia de la boda si su impedimento provocara escándalo. La tercera, si posee el “indulto del Papa para dispensar”. Y, la cuarta, si sus predecesores lo hicieron. En el siglo XVII¹³⁷⁶, según el Derecho Canónico, el incesto entre consanguíneos requiere de la dispensa del Obispo y, posteriormente, del Papa.

En el siglo XVIII, los manuales del confesor permiten dispensar al Obispo impedimentos, incluso en parentesco de segundo grado¹³⁷⁷. Tanto en este siglo¹³⁷⁸, como en el XIX¹³⁷⁹, entre las causas para solicitar la dispensa papal se requiere que la causa sea lícita, no dudosa, y justa. Entre las posibilidades se establecen las siguientes. En primer lugar, la *angustia loci*, que permite el matrimonio entre consanguíneos en lugares de menos de 300 habitantes donde sea un gran trastorno encontrar esposo en otro lugar¹³⁸⁰. En segundo lugar, *defectus dotis*

¹³⁷⁵ Petite, Anselmo, 1790, pp. 140-141.

¹³⁷⁶ Torrecilla, 1693, p. 77.

¹³⁷⁷ Petite, 1790, pp. 140-141.

¹³⁷⁸ Ibídem.

¹³⁷⁹ Erce y Portillo, 1830, pp.90-93.

¹³⁸⁰ Ibídem., pp. 90-91.

competentis que permite el matrimonio si no hay dote, pero también, si está en estado, si hubo cópula pública o matrimonio de buena fe, no existiendo la obligación del recurso a Roma¹³⁸¹. En tercer lugar, *aetas mulieris excedens*, que implica que la mujer tenga más de 24 años. En cuarto lugar, cuando la causa del impedimento sea *in foro externo*, es decir, pública. Y, en quinto lugar, *infamia mulieris*, si la mujer ha dado causa o motivo para sospecha o rumor que la infame.

Asimismo, la Bula Benedictina recoge que se obtiene dispensa una vez contraído matrimonio en segundo grado, “con tal que haya a lo menos diez años que permanecen ocultos y lo estén”¹³⁸². Si antes de dicho matrimonio de consanguinidad, existió cópula ilícita debe pagar una multa de “50 ducados de oro de Cámara”¹³⁸³ para su distribución por medio de la limosna, salvo que se trate *in forma pauperum*.

En estos términos, parece que la motivación de la peregrinación en nuestro pararromance es el perdón de un pecado de cópula ilícita y dispensa matrimonial. En las restantes versiones, el romero inicia el diálogo con una confesión. En la solicitud de perdón subyacente se encuentran dos aspectos reflejados en los manuales de confesores, y cuya diferencia en nuestros textos viene marcado por la yuxtaposición o subordinación. De un lado, la existencia de cópula ilícita o *incasta*; esto es, una relación prematrimonial en la que ha existido “cópula carnal”.

14	Y al entrar en Valencia: que hemos pecado, Padre, (versión de Uznayo)	-Perdón pedimos, y somos primos.-
18	-A besarle la mano, Señor, hemos pecado, (versión de Villar)	Padre, venimos, y somos primos.-
14	‘Padre Santo de Roma, que hemos pecado juntos (versión de Liébana)	aquí venimos, y somos primos’.
26	El Padre Santo dice: -Padre, hemos pecado, (versión de Entrambasaguas)	- ¿Qué queréis hijos? y somos primos.

¹³⁸¹ *Ibidem.*, pp. 105-107.

¹³⁸² *Ibidem.*, p. 65.

¹³⁸³ *Ibidem.*, p. 71.

10	El Santo Padre dice: -Padre hemos pecado, (versión de La Lomba)	- ¿Qué queréis, hijos? y somos primos.
10	Y el Padre Santo dice: Que hemos pecado, Padre, (versión de Rioseco)	¿qué queréis, hijos? y somos primos.
18	El Padre Santo les dice: -Padre, que hemos pecado (versión de Espinama)	-¿Qué traéis, hijos? y somos primos.-
14	-Padre Santo de Roma, que hemos pecado juntos (versión de Cabariezo)	y aquí venimos, y ellos son primos.-

Del otro, la prohibición matrimonial entre consanguíneos que debe ser dispensada por el Papa. Así, en un primer caso, el incesto y la cópula ilícita se yuxtaponen, y, en el otro, el incesto se subordina al pecado, quedando suspenso si ha existido o no matrimonio previo. En este discurso prima el argumento divino frente a la ley biológica:

10	-Padre Santo de Roma, Padre, que hemos pecado, (versión de Polientes)	aquí venimos, que somos primos.-
10	A la entrada de Roma que hemos pecado, Padre, (versión de Fontecha)	- Perdón pedimos, que somos primos.-
10	A la entrada de Roma, que hemos pecado, Padre, (versión de Argüeso)	-Perdón pedimos que somos primos.-
6	Padre Santo de Roma, Padre, hemos pecado, (versión de Las Rozas)	y aquí venimos. primo con primo.

De hecho, en la versión de Ledantes se dice:

14	El Papa les pregunta ella dice que un beso, (versión de Ledantes)	que si han pecado, que él le ha dado.
----	---	--

En la versión de Dobarganes, el motivo del beso que adquiere categoría secuencial en otras versiones, es la forma de relatar el pecado.

14	El Papa les pregunta Ella dice que un beso (versión de Dobarganes)	que si han pecado. que ella le ha dado.
----	--	--

2.6. Maravilla y beso. La motivación de la transgresión de la norma.

Tras el interrogatorio, el Padre Santo protagoniza una escena no menos llamativa, que Baltanás califica para las versiones andaluzas con “visos esperpénticos, de caricatura bufa”¹³⁸⁴. La reacción del Papa no se incluye en las versiones de Ledantes, Villar, Avellanedo, Barrio y Dobarganes.

- | | | |
|----|--|--------------------------------------|
| 14 | El Padre Santo dice:
que es hermosa en extremo
(versión de Polientes, Areños, Uznayo, Entrambasaguas, Rioseco, Espinama y Cabariezo) | - No es maravilla,
la peregrina.- |
| 14 | El Santo Padre dice:
Es hermosa en extremo,
(versión de La Lomba) | -¿No es maravilla?
la peregrina. |
| 14 | El Padre le contesta:
que es hermosa en <i>extremo</i>
(versión de Argüeso) | - No es maravilla
la peregrina.- |
| 14 | El Papa les responde:
que es hermosa en extremo
(Fontecha) | -No es maravilla,
la peregrina.- |

En un primer nivel de análisis, podemos entender que el Papa queda eclipsado por la belleza física de la joven. Este es el argumento empleado en otros textos romancísticos, que venimos analizando, para justificar la relación incestuosa. Si bien, esta manifestación también podría referir una forma poética de señalar el embarazo de la joven¹³⁸⁵.

Etimológicamente, maravilla procede del latín *mirabilis*, significa digno de admiración, incluso, milagro. El término estuvo ampliamente relacionado con las peregrinaciones. Se trata del género que engloban, en el siglo XII, las guías para el peregrino que se dirige a Roma: *Miriabilia urbis Romae*¹³⁸⁶. Las primeras se publicaron en el siglo VII *Notitia ecclesiarum urbis Romae*¹³⁸⁷, y su traducción al castellano se realiza a partir de los siglos XV y XVI¹³⁸⁸. Por otra parte, podría hacer referencia a “*annus mirabilis*”, año de los milagros o de las maravillas, que también

¹³⁸⁴ Baltanás, 1997, p. 50.

¹³⁸⁵ Erce y Portillo, 1830, p. 107.

¹³⁸⁶ *Miriabilia Urbis Romae*, 1150. Véase el estudio Suárez Quevedo, et al., 2006, pp. 41-54.

¹³⁸⁷ Rucquoi, 1981, p. 93.

¹³⁸⁸ Pontus, A. 1524. Plannck, S., 1499. También Ruiz-Gálvez Priego, 2004, pp. 911-930. También González, 2009, pp. 9-33.

responde al título del poema escrito por John Dryden en 1667. En otro nivel de análisis, siguiendo el argumento referido a los nombres, queremos destacar que la “maravilla” o “donpedros” es la caléndula silvestre que será exportada en el siglo XVI desde los Andes. En cualquier caso, según Le Goff¹³⁸⁹, en la Edad Media, “lo maravilloso” forma parte de las peregrinaciones. Y es esa magia expresada en la belleza de la joven, la que conforma la causa final o teleológica de la peregrinación, el amor carnal frente al amor de lonh¹³⁹⁰ reflejado en la literatura del siglo XVII.

El texto *Primos romeros* describe una comunicación no verbal entre el Padre Santo y el romero. En primer lugar, la respuesta gestual del romero ante la expresión del Papa es “dar un beso” a la peregrina.

- | | | |
|----|---|--|
| 18 | Y el peregrino entonces,
a la peregrinita
(versión de Polientes, Areños, Uznayo, Fontecha, Villar, Argüeso, Entrambasaguas) | como travieso,
la ha dado un beso. |
| 34 | Y el peregrino entonces,
por encima del hombro
(versión de Avellanedo) | como es travieso,
le ha dado un beso. |
| 26 | Y el peregrino entonces,
por encima del hombre
(versión de Espinama) | como perverso,
le ha dado un beso. |

Esta acción, además del actual significado ritualizado en el gesto de cortesía, implica de forma implícita la existencia de una reciprocidad evidenciada en la respuesta actitudinal del receptor, esto es, de la peregrina, de consentimiento o de rechazo. En tres de las versiones cántabras la joven siente vergüenza y consiente:

- | | | |
|----|--|-------------------------------------|
| 26 | La pelegrina entonces,
se le ha puesto la cara
(versión de Uznayo) | avergonzosa,
como una rosa. |
| 26 | Y la peregrinita,
se le puso la cara
(versión de Argüeso) | muy vergonzosa,
como una rosa. |
| 38 | A la peregrinta,
se le puso la cara
(versión de Entrambasaguas) | muy vergonzosa,
como a una rosa. |

¹³⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 9-33.

¹³⁹⁰ Se refiere a la manifestación del amor amor de lejos, de oídas.

La respuesta fisiológica mediatizada por cuestiones morales es poéticamente expresada mediante la comparación de la cara de la joven con la de una rosa. Independientemente de la posible vinculación con cuestiones relativas a la flor más arriba referidas, este gesto ha quedado insertado en los ritos matrimoniales y evidencia la sustitución del asenso paterno por la aprobación papal. En la Edad Contemporánea¹³⁹¹, las pautas de comportamiento sociodemográfico en relación al rito de paso a la edad adulta se vieron transformadas. El asenso paterno comienza a desaparecer en el siglo XVIII, y es sustituido, a partir del siglo XIX, por el amor romántico que procura el matrimonio con la persona amada.

Destacamos la adjetivación otorgada en las versiones que entienden este gesto realizado ante el Papa como un gesto travieso o perverso, que difieren en el tipo de intencionalidad otorgada por el informante. El primero, es empleado en las versiones de Polientes, Argüeso, Villar, Fontecha y Entrambasaguas:

- | | | |
|----|---|--|
| 18 | Y el peregrino entonces,
a la peregrinita
(versión de Polientes, de Entrambasaguas) | como travieso,
la ha dado un beso. |
| 34 | Y el peregrino entonces,
por encima del hombro
(versión de Avellanedo) | como es travieso,
le ha dado un beso. |
| 30 | El peregrino entonces,
a la peregrinita
(versión de Areños) | como es travieso,
ha dado un beso. |
| 22 | Y el peregrino entonces,
a la peregrinita
(versión de Uznayo, de Villar, de Fontecha) | como es travieso,
le ha dado un beso. |
| 22 | Pero el peregrinito,
a la peregrinita
(versión de Argüeso) | como es travieso,
la ha dado un beso. |

El adjetivo perverso es empleado en la versión de Espinama.

- | | | |
|----|--|---------------------------------------|
| 26 | Y el peregrino entonces,
por encima del hombro
(versión de Espinama) | como perverso,
le ha dado un beso. |
|----|--|---------------------------------------|

¹³⁹¹ Sigo el aspecto desarrollado por Baltanás, 1997, p. 60.

Al realizarse como respuesta a las palabras del Papa, establece una forma de dominio y propiedad, al tiempo que matiza el deseo carnal que el Papa expresa en los siguientes hemistiquios. En el diálogo, el Papa expresa su deseo de realizar igual gesto con la joven, salvo en las versiones de Rioseco, La Lomba, Avellanedo y Barrio en las que se omite este pasaje.

- | | | |
|----|--|--|
| 22 | Y el Padre Santo entonces,
-¡Quién tuviera licencia
(versión de Polientes, Areños, Uznayo, Villar, Entrambasaguas) | con ser tan santo:
para otro tanto! |
| 38 | Y el Padre Santo dice,
-¡Quién tuviera licencia
(versión de Avellanedo, La Lomba, Cabariezo) | con ser un santo:
para otro tanto!.- |
| 22 | Y el Papa les responde,
-¡Quién tuviera licencia
(versión de Fontecha, Argüeso) | como es tan santo:
para otro tanto!.- |
| 18 | El Papa les contesta,
¡quién tuviera licencia,
(versión de Ledantes) | -Pues no es extraño,
para otro tanto! |
| 30 | El Padre Santo dice:
quién tuviera licencia
(versión de Espinama) | -¡Oh, Cielo Santo,
para otro tanto!.- |

En las versiones cántabras, esta actitud conferida al Papa le iguala en su condición humana con el romero. Quizá, por ello, la ironía que evidencia el narrador al poner en relación los conceptos de santidad y castidad. La expresión empleada es la de solicitar licencia, equivalente a consentimiento o asenso para el desposorio. De este modo, queda confirmada la autoridad del romero sobre la joven. Incluso, por encima de la autoridad papal.

Históricamente, podemos interpretar la actitud papal en relación a los denominados malos papas. En este sentido, destacamos la familia Borja, natural de Xátiva. Esta familia, conocida como “Borgia”, procede de Valencia, el topónimo que se refiere como destino de los peregrinos. Alonso de Borja, desde 1455 papa Calixto III, obtiene del sucesor del antipapa Benedicto XIII, el obispado de Valencia por conseguir su sumisión religiosa a Roma¹³⁹². A su sobrino, Rodrigo de Borja, a

¹³⁹² Reichenberger, K. y Reichenberger, T., 2003, p. 9.

partir de 1492 papa Alejandro VI, se le atribuyeron amantes y numerosa descendencia¹³⁹³.

2.7. Tender la capa como intercambio de roles: peregrino o Papa

En las versiones campurrianas de Polientes, Argueso, Rioseco, La Lomba, Entrabasaguas y las lebaniegas de Avellanedo y Cabariezo, hacen referencia a la capa. Este elemento de la indumentaria es el instrumento empleado como gesto simbólico que pretende retar al Papa a intercambiar su rol con el romero. En las versiones de Polientes, Argüeso, Rioseco, La Lomba, Entramabsaguas, Polaciones, Uznayo y Avellanedo, es el joven quien realiza el gesto de tender la capa al Papa:

26	Y el peregrino entonces -Sea usted peregrino, (versión de Polientes)	tiende la capa. yo seré el Papa.-
18	El peregrino entonces, - Sea usted el peregrino, (versión de La Lomba)	tendió la capa, yo seré el Papa.
34	Y el peregrino, entonces, -Sea usted pelegrino, (versión de Uznayo)	tendió su capa: seré yo Papa.-
34	Y el peregrino entonces - Sea usted el peregrino (versión de Argüeso)	tendió la capa. y yo seré Papa.-
18	Y el peregrino, entonces -Sea usted peregrino, (versión de Rioseco)	tendió su capa. yo seré Papa.
46	Y el peregrino entonces - Sea usted peregrino, (versión de Entrambasaguas)	tendió su capa y yo seré Papa.
42	El peregrino entonces -Sea usted peregrino, (versión de Avellanedo)	tendió la capa. yo seré Papa.-

En las versiones de Cabariezo y Lémana, es el joven quien demanda la capa al Papa.

26	Y el peregrino dice: será usted peregrino, (versión de Cabariezo)	-Déme la capa, yo seré el papa.-
22	Y el peregrino dice:	- 'Deme la capa.

¹³⁹³ Ibídem., p. 19.

Será usted peregrino, yo seré Papa'.
(versión de Liébana)

El Papa responde negativamente a la oferta del intercambio de roles en las versiones Rioseco, Uznayo, La Lomba, Entrambasaguas, Liébana y Cabariezo. La motivación para rechazar el intercambio se fundamenta en la exclusividad conferida a la figura papal:

- | | | |
|----|---|--------------------------------------|
| 38 | Y el Padre Santo dice:
que de hombres en el mundo
(versión de Uznayo, Cabariezo) | - Eso no, no,
hay pocos como yo.- |
| 26 | Y el Papa le contesta:
que hombre hay muchos,
(versión de Liébana) | 'Eso, no, no;
pocos como yo'. |
| 50 | Y el Padre Santo dice:
que de hombres en el mundo,
(versión de Entrambasaguas, La Lomba, Rioseco) | -Eso no, señor,
pocos como yo. |

2.8. Personajes intermedios: los pajes del Obispo

Las versiones de Argüeso, Areños, Fontecha y Entrambasaguas, incorporan una nueva secuencia:

- | | | |
|----|---|---|
| 42 | Los pajes del Obispo
a la peregrinita | le hacen señas
que no se fuera. |
| 46 | Y la peregrinita entonces,
-Vámonos de aquí, primo,
(versión de Areños) | que los entiende:
que nos conviene.- |
| 26 | Los pajes del Obispo
a la peregrinita | le hacían señas
que no se fuera. |
| 30 | Y el peregrino entonces,
-Vámonos de aquí, prima,
(versión de Fontecha) | que les entiende:
que nos conviene.- |
| 38 | Los pajes del Obispo
a la peregrinita | la hacían señas
que no se fuera. |
| 42 | Y la peregrinita,
- Vamos, primo del alma,
(versión de Argüeso) | que no lo entiende:
que nos conviene.- |
| 54 | Los pajes del Obispo
a la peregrinita, | le hacían señas
a que no se fuera. |
| 58 | Y la peregrinita
- Vámonos de aquí, primo,
(versión de Entrambasaguas) | que los entiende:
que nos conviene. |

Se trata de un diálogo no verbal que se mantiene entre los pajes del Obispo, como personajes intermedios, y los protagonistas, ya sea la peregrina o el peregrino. Ellos hacen señas a la joven para que no se marchen. Sin embargo, el apercibimiento de este hecho motiva la marcha de los protagonistas y el inicio del regreso. Queremos hacer constar la fórmula empleada por los informantes para referirse al Papa, como Obispo de Roma.

2.9. La Penitencia y el ámbito creencial en el regreso de la peregrinación

El sacramento de la Penitencia conlleva la expiación purificadora del pecado cometido. La variabilidad establece diversas sanciones fundamentadas en la prohibición. En las versiones de Argüeso, Rioseco, Villar, Fontecha Avellanedo, Polaciones y La Lomba, la prohibición consiste en negar la comunicación verbal entre los protagonistas hasta su entrada en Valencia:

46	Llevar de penitencia que de Roma a Valencia (versión de Argüeso)	los dos amantes, no tien que hablarse.
26	De penitencia dice que hasta entrar en Valencia (versión de Rioseco)	los dos amantes que no se hablen.
30	En penitencia llevan que hasta entrar en Valencia (versión de Villar)	los dos amantes que no se hablen.
34	Llevar de penitencia que de Roma a Valencia (versión de Fontecha)	los dos amantes no habían de hablarse.
30	Llevar de penitencia que de Roma a Valencia (versión de Polaciones)	los dos amantes que no se hablen.
24	De penitencia llevan, que de Roma a Palencia (versión de La Lomba)	los dos amantes, que no se hablasen.

Las versiones de Entrambasaguas y Areños fundamentan la prohibición en la ausencia de contacto físico entre los protagonistas:

62	De penitencia llevan, que hasta entrar en Valencia, (versión de Entrambasaguas)	los dos amantes, que no se abracen.
----	---	--

50	De penitencia llevan que de Roma a Valencia (versión de Areños)	los dos amantes que no se abracen.
----	---	---------------------------------------

Este tipo de prohibición fundamentada en la negativa a mantener contacto físico, se encuentra en versiones de Ciudad Real, bajo la forma de “no dar la mano”¹³⁹⁴. Ahora bien, en los textos penitenciales no aparecen sanciones semejantes. Es la cultura popular expresada por medio del intérprete quien estipula la prescripción. De un lado, evoca la fase de las velaciones propias del rito matrimonial, tras haber recibido la bendición nupcial del Papa (esponsales, desposorio y velaciones), la continencia se erige como emblema de castidad; una suerte de mecanismo compensatorio por la falta cometida. En este sentido, desde el Concilio de Trento, los prometidos realizan el rito simbólico de darse la mano ante la autoridad religiosa en el momento de la velación. Pero esta fase queda suspendida o eliminada del ritual.

Por otro lado, y en el contexto de la falta cometida por los protagonistas, estas prohibiciones expresadas en los textos se aplican como precaución relacionada con el mantenimiento de relaciones sexuales durante el embarazo. Así, ante la paternidad consciente, la cultura popular evidencia la existencia de una medicina psicosomática, en la que subyacen creencias en torno al embarazo, vinculadas a la angustia capaz de generar un aborto o deformaciones congénitas entre consanguíneos. Las creencias de la cultura popular en torno al embarazo se someten a las reglas de la moral religiosa. De hecho, sobre el mantenimiento de relaciones durante el parto, los mexicas consideran que:

Las relaciones sexuales eran aconsejables en los primeros meses del embarazo, necesarias para fortalecer al producto, pero en los últimos no debería ser tan frecuente el contacto, pues saldría lisiado el producto o se provocaría un parto difícil.¹³⁹⁵

En definitiva, el silencio es una parte fundamental de la penitencia durante el recorrido que se estipula desde Roma a Valencia. Esto es, aproximadamente, unos 1500 km que empleaba pretéritos sistemas de comunicación. Así, destacamos la principal calzada romana en Hispania, la Vía Augusta (8 y 2 a.C.), que partiendo

¹³⁹⁴ Fraile Gil, 1993, pp. 58-59.

¹³⁹⁵ Quesada, 1977, p. 311.

de Gades, Cádiz, tenía como destino Roma. Recibió diversas denominaciones como “Vía imperial” o “el camino de Aníbal”, “el camino del esparto” o “Via Vicentius”, “Via Hercúlea”, “Via Heráclea”. La vinculación de esta calzada a las peregrinaciones religiosas se encuentra en el recorrido realizado por San Vicente mártir, primer mártir de la Iglesia en Hispania, perseguido por el cónsul Daciano, prefecto de la provincia Tarraconense en el siglo IV. Juzgado, según Escolano, por el juez Rufino en Valentia, colonia romana desde el 60 a.C., convierten a esta ciudad en un importante foco de peregrinación cristiano, ante el ejemplar castigo que recibe mediante la tortura. El recorrido realizado por los protagonistas, continuaría la prolongación de la Via Augusta en territorio francés; esto es, por Via Domitia, calzada romana en la Galia, o en la Via Francígena, que une Canterbury, atravesando Francia, Suiza e Italia, con la Basílica de San Pedro en el Vaticano, inaugurada en el 990 por el arzobispo de Canterbury, Sigerico el Serio.

La importancia de Valencia es evidente en las versiones de nuestro pararromance. Desde el siglo IV, la Basílica de San Vicente de Roquete en Valencia es centro de peregrinación¹³⁹⁶. En 1250, Jaime I el Conquistador crea el Reino de Valencia, y la ciudad se convierte en un importante eje de comunicación vinculado al Camino Real¹³⁹⁷, no exento de los efectos provocados por la peste. En 1564, la peste amenaza Valencia, por lo que se prohíbe la entrada y salida de la ciudad que afecta a los peregrinos¹³⁹⁸. No obstante, es

la puerta de entrada en la península Ibérica de mercancías y viajeros. Indicativo de la culminación de un proceso que, probablemente, hizo que todo peregrino que llegara a las costas de la península Ibérica lo hiciera a través del puerto de Valencia.¹³⁹⁹

Para entrar en la ciudad es requisito la acreditación del peregrino¹⁴⁰⁰.

Por otra parte, uno de los efectos de la variabilidad en los textos que analizamos radica en la toponimia del recorrido de la peregrinación. Ya hemos

¹³⁹⁶Faus Gabandé, Francisco, 2011, pp. 365-366.

¹³⁹⁷ Ibídem, p. 349.

¹³⁹⁸ Vid. Lacarra de Miguel, 1966, p. 45.

¹³⁹⁹ Faus Gabandé, 2011, p. 368.

¹⁴⁰⁰ Pardo Gato, 2005, pp. 191-224.

indicado que estos espacios conforman las fases del proceso ritual: separación, liminidad y agregación. A pesar de que todas refieren en su íncipit a Roma, destino de la peregrinación como centro religioso de la cristiandad, algunas versiones, a lo largo del desarrollo de la intriga, refieren la ciudad de Valencia:

- | | | |
|----|--|---------------------------------|
| 6 | Y al entrar en Valencia
para la pelegrina
(versión de Uznayo) | piden posada
que va cansada. |
| 10 | A la entrada en Valencia
para la peregrinita
(versión de Villar) | piden posada
que va cansada. |

Ciertamente, Valencia se conforma en el lugar de agregación de los peregrinos. En la versión que Fraile Gil recoge en Ciudad Real, los protagonistas también llegan a Valencia¹⁴⁰¹. Como hemos indicado, es objeto de peregrinación en el contexto en los albores del cristianismo hispánico. Es asimismo ciudad de nacimiento y sede de determinados papas en la Edad Moderna: la familia Borgia. Así, Valencia aparece como punto de llegada del proceso ritual de la peregrinación, o bien, como punto de destino. Algunas versiones, hacen referencia a Palencia como espacio de agregación. La variabilidad de las versiones planteadas podría explicarse porque la concreción del espacio es un referente histórico cultural ligado al Camino de Santiago, por la proximidad espacial o por cuestiones de variabilidad fonética. Los dos topónimos que aparecen en los textos son Valencia o Palencia:

- | | | |
|----|--|----------------|
| | Al llegar a Palencia
(versión de La Lomba) | parió una niña |
| 46 | Y al entrar en Valencia
(versión de Uznayo, Polientes, Avellanado, Areños, Argüeso, Rioseco, Fontecha, Entrambasaguas y Villar) | parió una niña |

2.10. Entrada en Valencia: el nacimiento de la hija

Los textos que presentamos concretan un espacio para designar el lugar de nacimiento de la hija. Si bien, no se indica el punto de inicio de la peregrinación, sí se refiere el lugar de llegada o residencia postmarital. En este sentido, si el lugar

¹⁴⁰¹ Fraile Gil, 1993, pp. 58-59.

del nacimiento de la hija es el mismo del que partieron los protagonistas, estaríamos ante un recorrido ritual circular. Por el contrario, podría referir un nuevo ámbito espacial. Hecho que, siguiendo a Robin Fox¹⁴⁰², permite plantearnos la consiguiente residencia del grupo, ya sea patrilocal, matrilocal, ambilocal o natolocal; si bien, el pararromance que nos ocupa parece indicar neolocalidad, al establecerse la residencia en el lugar de nacimiento de la hija. Por otra parte, teniendo en cuenta que las versiones de Areños, Entrambasaguas, Polientes y Avellanedo, se refieren a la madre de la protagonista, podríamos encontrarnos, tal y como hemos indicado más arriba, ante una pauta de descendencia matrilineal.

En el contexto espacio temporal indicado en esta secuencia del romance, cuando los protagonistas llegan a Valencia, todas las versiones refieren el nacimiento de una niña; y con ello, la conformación de la familia nuclear:

- 46 Y al entrar en Valencia parió una niña
 (versión de La Lomba, Uznayo, Polientes, Avellanedo, Areños)
- 50 Al entrar en Valencia nació una niña
 (versión de Argüeso, Rioseco, Fontecha, Entrambasaguas y Villar)

Como podemos observar, los términos que la cultura popular emplea para designar la acción del nacimiento difieren. Así, los textos de Argüeso, Rioseco, Fontecha, Entrambasaguas y Villar emplean el término “nacer”, y los de La Lomba, Uznayo, Polientes, Avellanedo y Areños, “parir”. El momento del parto forma parte del hecho fisiológico y básico de la vida protagonizado por la mujer. En la variabilidad de los dos términos empleados subyacen diversas connotaciones conferidas por la cultura popular, con connotaciones vinculadas al dolor.

A continuación, y como acción yuxtapuesta o subordinada al nacimiento de la hija, se otorga el nombre a la recién nacida. Se trata de un nombre compuesto. El primero es el nombre de una flor, la rosa. Rosa María es el nombre empleado en las versiones de Entrambasaguas, Argüeso, Polientes, Villar, Fontecha y Avellanedo:

- y por nombre la ponen Rosa María.
 (versión de Polientes, Fontecha, Villar, Entrambasaguas)

¹⁴⁰² Fox, 1985.

- 46 y de nombre le ponen Rosa María.
(versión de Avellanedo, Uznayo, Argüeso)

El segundo nombre empleado por la variabilidad es Rosa Marina, que encontramos en las versiones de Rioseco y La Lomba:

- | | | |
|----|---|--------------|
| | y de nombre la ponen,
(versión de Rioseco) | Rosa Marina. |
| 28 | que de nombre la ponen
(versión de La Lomba) | Rosa Marina |

En este sentido, recordamos la referencia al romero como '*rosmarinus officinalis*'. En el contexto de la primavera, este arbusto silvestre, propio de las áreas montañosas, preside diversos rituales festivos, como la enramada¹⁴⁰³. Se convierte en el símbolo externo de la manifestación del amor y deseo salútfiero que se entrega en el contexto de la Pascua. En este sentido, sería el elemento de la naturaleza que los peregrinos traen al regresar de la peregrinación¹⁴⁰⁴, y con una gran tradición en la cultura de la Europa céltica¹⁴⁰⁵.

El romance, desde la cultura popular, expresa una de las consecuencias de la consumación del incesto: el nacimiento de una niña. Implica la perpetuación del grupo familiar en una permanente y continua atemporalidad, cuyos miembros, como representantes de categorías culturales, reproducirían su ideal de estatus o icono social, y dirimirían cualquier disputa existente sobre la sucesión. Según la tradición jurídica del matrimonio islámico, a pesar de las prohibiciones, "el matrimonio entre primos está permitido y recomendado"¹⁴⁰⁶

2.11. Variabilidad en los finales: del reproche al amor.

El peregrino reprocha a la peregrina la situación de peregrinaje en la que se encuentra. Este pasaje móvil se encuentra en otras versiones como expresión de la culpabilización que el protagonista masculino realiza sobre la peregrina. El pasaje

¹⁴⁰³ González Sánchez, 2012, pp. 120-126.

¹⁴⁰⁴ Enríquez Fernández, 1998, "pp. 27-41.

¹⁴⁰⁵ Alonso Romero, 2006, pp. 63-90.

¹⁴⁰⁶ Martínez González, 1993, p.127.

se encuentra al final de la versión, como en el caso de Entrambasaguas, en donde subyace el concepto de sacrificio como metáfora corporal para contraer matrimonio con la persona amada:

- | | | |
|----|--|---------------------------------|
| 74 | Por gozar tu hermosura
por las calles de Roma,
(versión de Entrambasaguas) | mira como ando
peregrinando. |
|----|--|---------------------------------|

Como pasaje intermedio en otras versiones de Avellanedo y Areños:

- | | | |
|----|--|-----------------------------------|
| 18 | -Por gozar tu hermosura
por las calles de Roma
(versión de Avellanedo) | ando como ando,
peregrinando.- |
| 18 | - Por gozar tu hermosura
por las calles de Roma
(versión de Areños) | mira cómo ando
peregrinando.- |

Las versiones de Argüeso, Rioseco, Polientes, Villar, Fontecha, Entrambasaguas, y Avellanedo, Uznayo o Areños incorporan un pasaje dialogado entre los personajes protagonistas en los finales del pararromance. La peregrina se dirige a su primo, alegrándose y felicitando a su primo por la nueva situación vital del grupo. Nótese el empleo de la expresión de “de tus entrañas”, como reconocimiento explícito del incesto:

- | | | |
|----|--|--------------------------------------|
| 38 | Ahora estarás contento,
con dos peregrinitas
(versión de Polientes, Fontecha) | primo del alma,
de tus entrañas.- |
| 50 | -Ya estarás contento,
con dos peregrinitas
(versión de Avellanedo, Areños) | primo del alma,
de tus entrañas.- |
| 50 | -Y ahora estarás contento,
con dos peregrinitas
(versión de Uznayo) | primo del alma,
de tus entrañas.- |
| 38 | -(Y) ahora ya estás contento,
con dos peregrinitas
(versión de Villar, Entrambasaguas, Rioseco, Argüeso) | primo del alma,
de tus entrañas.- |

Así, la peregrina remata la situación reforzando los vínculos existentes entre la nueva familia de procreación. Asimismo, manifiesta en la dotación de descendencia, los hijos, la forma fidedigna de expresión del amor. Compara la evidencia del amor manifestado en los hijos como superior a la que se pueda transmitir mediante la pluma, esto es, la escritura.

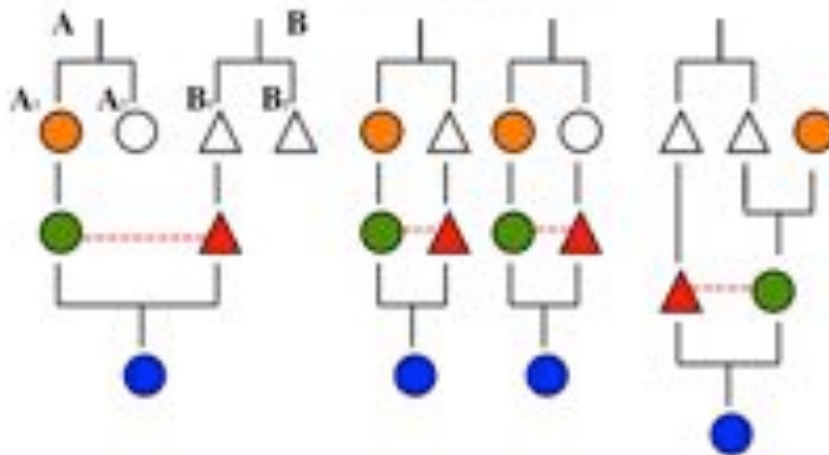
- 46 Dice la peregrina, dice el romero:
 - Ya no hay pluma que escriba lo que te quiero.-
 (versión de Fontecha)
- 58 Dice la peregrina, - dice al romero:
 - Ya no hay pluma que escriba lo que te quiero.-
 (versión de Argüeso)

De algún modo, queda reflejado el uso paremiológico¹⁴⁰⁷, la frase proverbial que superpone el nacimiento de un hijo como la máxima expresión del amor, frente a las palabras escritas representadas en la pluma. Que haciendo eco de una relación mantenida en la distancia, evoca el debate literario del siglo XVII entre la espada y la pluma. Es el triunfo del amor humano, la ovación al matrimonio eclesiástico, que evidencia la expresión del amor voluntario y de libre capacidad de elección, que cuenta con el asenso papal; es decir, el consentimiento de la Iglesia. En definitiva, el triunfo del matrimonio como sacramento religioso establecido en el siglo XIII y consolidado en el siglo XVI, frente al matrimonio civil, tal y como establece el Decreto de Tametsi en la 24 reunión del Concilio de Trento. Este decreto exige la proclamación pública del matrimonio, ante el oficiante y los testigos, invalidando el matrimonio clandestino para evitar los abusos –siempre por parte de los hombres- procedentes de los matrimonios secretos.










¹⁴⁰⁷ Me baso en la tesis que sostiene Iglesias-Slicaru, Cécile, 1999, pp. 288-294.

Parentesco *Primos romeros*

Familia de orientación



Esquema parentesco *Primos romeros*

Simbolizado	Simbolizado	Simbolizado
<i>Peregrina</i>		 <i>Relación conyugal</i>
<i>Romero</i>		 <i>Relación de filiación</i>
<i>Madre</i>		 <i>Relación incestuosa</i>
<i>Hija de primos</i>		
<i>Hermanos-aios</i>		
<i>Hermanas-aios</i>		

E. Incesto espiritual

VI. El romance *Cura Sacrílego*

1. Las versiones de *Cura Sacrílego* (ó) IGR 0083 en Cantabria

La prohibición del incesto se establece en función de las categorías del parentesco, concretadas en los diversos grupos de filiación y terminologías y, por ende, según las diferentes perspectivas histórico-culturales y coordinadas espacio-temporales¹⁴⁰⁸. Lo que para una sociedad constituiría una transgresión, para otra, conformaría la esencia de su sistema de relaciones; de ahí la necesaria superación del etnocentrismo¹⁴⁰⁹. Al decir de J. A. Souto Paz, es “*una fuerza que fomenta la endogamia –dejando a salvo el nivel de la familia nuclear la paragamia–*” nos impele a una “*exogamia cultural*”.

Dentro de las concepciones parentales etnocéntricas actuales, no extensibles a otras culturas, destacamos el romance profano vulgar *Cura sacrílego* (ó) (0083). En él se plantea la relación sexual que un sacerdote mantiene con una huérfana. La transgresión sexual de este parentesco espiritual altera el orden sacro, en el que pureza¹⁴¹⁰ y castidad constituyen votos de carácter sagrado. El incesto con parientas legales o espirituales, es distinto en especie del incesto con consaguineas o afines. También son entre sí diferentes en especie el incesto legal, y el espiritual. Todo lo cual es manifiesto, porque proceden de diversos principios. El parentesco espiritual se contrae por dos Sacramentos, el Bautismo, y la Confirmación celebrados solemnemente, como declara el Tridentino. Por lo que el que peca con parienta espiritual, comete también sacrilegio, por violar la reverencia debida a los Sacramentos de Bautismo y Confirmación. La cognación o parentesco legal, se contrae por adopción de la persona extraña, por hijo, por nieto, etc.”¹⁴¹¹. El segundo tipo de parentesco que aparece manifestado en el romance es

¹⁴⁰⁸ En *Historia de la vida privada*, dirigida por Ph Ariés y G. Duby, exponen las diferencias históricas en la propia Europa entre burgundios o francos, por ejemplo. Ariés, Philippe y Duby, George, 1988, p. 458.

¹⁴⁰⁹ Cit. Souto Paz, 2000, p. 18.

¹⁴¹⁰ Empleo la terminología de Mary Douglas.

¹⁴¹¹ Cit. Concina, 1773, pp. 456-457.

el parentesco por adopción: “se llama legal porque fue introducido por las leyes y se contrae por la adopción”¹⁴¹².

No obstante, lo que en nuestra manifestación creencial católica se ha calificado históricamente de incestuosa¹⁴¹³ se convierte en práctica habitual en otros sistemas religiosos. Me refiero, por ejemplo, al protestantismo. Surgido en Europa a partir de la exposición de las 95 tesis de Lutero en la catedral de Wittemberg en 1517, que cuestionaban preceptos y dogmas de la Iglesia Católica. Entre los protestantes, por ejemplo, los pastores evangélicos sí pueden casarse.

El romance vulgar *Cura Traidor* (ó) se encuentra extendido por toda la geografía peninsular¹⁴¹⁴. Conforman nuestro corpus un total de diez versiones. La que probablemente sea la primera versión que se conoce del romance se publica en el año 1886, bajo el título *No alto d'aquella sierra*. En Cantabria, la primera versión colectada del romance es del año 1906, fecha en la que José Ramón Lomba y Pedraja recopila en Gajano una versión de 88 hemistiquios recitada por Agustina Gutiérrez de (14 a)¹⁴¹⁵. En 1920, otra nueva versión publicada por Narciso Alonso Cortés en la *Revue Hispanique*¹⁴¹⁶. El romance, de 66 hemistiquios, procede de Luena y será reeditado por José María de Cossío y Tomás Maza Solano en el *Romancero Popular de la Montaña*, junto a otras cuatro versiones. En el año 1931, Eduardo Martínez Torner recopila una versión de 72 hemistiquios en Polientes, recitada por Daniela Alonso Gómez, de (54 a). Las versiones publicadas por Cossío y Maza Solano proceden del sur de Cantabria: Frama y Pido en Liébana¹⁴¹⁷, Salceda en Polaciones¹⁴¹⁸ y Campo de Ebro en Valderredible¹⁴¹⁹.

La versión siguiente a este romance que hemos podido localizar procede de Argüeso, en la Hermandad de Campoo de Suso, recitada por Rosa Díez de 83 años

¹⁴¹² Petite, 1790, pp. 134-135.

¹⁴¹³ Gutiérrez Estévez, 1981.

¹⁴¹⁴ Así hemos podido constatarlo en el AMP. Así, las versiones son más numerosas en el norte peninsular desde donde, probablemente, se difundieran al resto de la península: Orense, Lugo, Asturias y Cantabria; la Meseta Septentrional: Zamora, Salamanca, Valladolid, Soria, Segovia, Ávila, Madrid; y el sur peninsular: Toledo, Ciudad Real, Cáceres, Almería.

¹⁴¹⁵ La versión fue publicada en el índice general del *Romancero vulgar* como 0083:9. En Salazar, 1999, pp. 394-395.

¹⁴¹⁶ Alonso Cortés, 1920.

¹⁴¹⁷ Las versiones tienen 76 y 84 hemistiquios respectivamente.

¹⁴¹⁸ De 70 hemistiquios.

¹⁴¹⁹ De 64 hemistiquios.

en el año 1991 La recopilación, de 88 hemistiquios, corre a cargo de Teresa Fernández y José Serrano. En este mismo lugar y año, Rosa Díez Ortega, de 84 años, canta una nueva versión de este romance. El colector es Jesús García Preciado¹⁴²⁰. Finalmente, presentamos una versión que recopilé en el año 2001 en este mismo ayuntamiento, en el lugar de Abiada. La versión de 50 hemistiquios fue cantada¹⁴²¹ por Aurora Iglesias Morante (73 a). En el año 2008, José Manuel Fraile Gil, Antonio Sánchez Barés y Aurelio Vélez García, recopilan una versión fragmentaria de 34 hemistiquios procedente de Cohicillos (ay. Cartes). Cantada por Remedios García Guerra (76 a) y recogida en Casar de Periedo que se publicará al año siguiente. También en 2009 ve la luz un fragmento de 20 hemistiquios procedente de Caloca (ayuntamiento de Pesaguero) cantada por Ángeles Vejo Gutiérrez (77 a).

2. Aspectos culturales de las versiones cántabras

2.1. El actor protagonista, el cura sacrílego

El sacerdote representa una figura sagrada de la sociedad. En relación a la variabilidad entre las versiones cántabras encontramos notables diferencias en las versiones procedentes de la comarca de Liébana. Las versiones campurrianas del romance presentan en sus primeros hemistiquios al personaje protagonista reforzando, enfatizando y enmarcando su función social, vinculándole a la tarea principal de su oficio:

2 Un cura que dice misa, de las ánimas pastor,
 (Versión de Gajano, Guarnizo, Polientes, Fontecha y Abiada)

Generalmente, se refieren a él como “cura”, salvo en versiones lebaniegas, donde se emplea el término sacerdote:

2 Un sacerdote de misa de las ánimas pastor,
 (Versión de Framá)

¹⁴²⁰ La versión, de 80 hemistiquios, se publica en Fraile Gil, 2009, pp. 852-853.

¹⁴²¹ Hemos realizado la transcripción musical, que antecede a la versión, en el Anexo. Asimismo, hemos realizado la transcripción de las anotaciones realizadas por los colectores de este romance que se encuentran en el AMP. No hemos encontrado parecido.

Entre sus funciones, el romance destaca la sacramental: bautizar, celebrar la eucaristía y confesar. Este énfasis se configura como elemento cardinal de la intriga. De una parte, la acción fundamental que se atribuye al sacerdocio se adelanta como un elemento que será clave en el desenlace de la fábula. De la otra, se establece el vínculo temporal que presenta, en una relación unívoca, al cura con la niña. Así se refuerza la validez de los sacramentos al tiempo que, implícitamente, se niega la validez del sacerdocio universal. Ambos aspectos se encuentran entre los principios básicos del debate que se produce en el contexto de ruptura de cristianismo en la Edad Moderna.

Si bien, en algunos casos, el grado de proximidad o distancia social viene establecido por el tipo de artículo empleado que parece aproximar los hechos al oyente, las versiones de Salceda o Argüeso parecen concretar la figura del protagonista, mientras que en las demás versiones campurrianas se emplea una generalización:

2 El cura que dice misa de las ánimas pastor,
 (Versión de Salceda, Argüeso)

Así, el romance vincula al protagonista al rito de la ceremonia eucarística. La variabilidad ofrece diversos matices. Un grupo de versiones, le sitúan en el marco de la asidua realización de esta actividad lo que le confiere un ejemplarizante *modus vivendi*, o que, se espera de él, en función de la elección del empleo de la subordinada que le sigue en el siguiente hemistiquio. En la versión de Luena se presenta al protagonista en el ejercicio del ritual:

2 Un cura diciendo misa de las ánimas pastor,
 (Versión de Luena)

En la versión de Pido, el rito es sustituido por el marco temporal de ejecución del rito; esto es, el domingo por la mañana:

2 Un domingo a la mañana de las ánimas pastor,

(Versión de Pido)

La versión de Campo de Ebro emplea un modo más directo para expresar el comportamiento esperado por la sociedad, estableciendo una sentencia basada en una norma que atribuye una condición al sacerdote y le prohíbe determinadas emociones, como es el enamoramiento:

2 Los curas no se enamoran pero aquel se enamoró,
 (Versión de Campo de Ebro)

Y la última de las versiones del romance recogida en Argüeso parece justificar al protagonista:

2 Un cura de decir misa, de las ánimas pastor,
 (Versión de Argüeso)

El siguiente hemistiquio, emplea, en prácticamente todas las versiones, otra de las atribuciones de la función social, salvo en el caso de la versión de Polientes. En esta versión no se emplea la expresión “de las ánimas pastor”, sino “de las ánimas traidor”. Evoca el término empleado para referirse al sacerdote protestante. Asimismo, expresa el juicio moral de la traición, y enfatiza la emoción que genera su actitud. Probablemente, por este motivo, el romance sea conocido entre los intérpretes cántabros como “Cura traidor”. No en vano, el término pastor es el habitualmente empleado para referirse al sacerdote protestante.

2.2. El parentesco espiritual

Tras presentar al personaje protagonista, la secuencia inicial establece un vínculo basado en relaciones de parentesco. Se trata del parentesco espiritual. Comprende las “fraternidades”, la *affinitas* o el padrinazgo que se constatan desde el siglo VI¹⁴²². De un lado, la *affinitas* que vincula al sacerdote con la deidad y, del otro, la vinculación entre el sacerdote y la joven a partir del ministerio del bautismo.

¹⁴²² Vid. Loring García, 2001, pp. 13-38.

El bautismo se presenta como el rito fundamental que constituye el paso que integra al individuo dentro de una comunidad de carácter espiritual que es la Iglesia. Mediante el bautismo el individuo queda inserto en la comunidad y, por lo tanto, queda bajo las normas religiosas. En este sentido, desde una perspectiva antropológica es fundamental el acto mágico y ritual sacramental cristiano de “dar un nombre” y adquirir la gracia que conlleva la condición de hijos de Dios, mediante el que la persona queda ligada a un genio protector, el Dios cristiano, al transmitirse de forma mágica los atributos concedidos por el santo que lleva su nombre. También le confiere identidad y filiación. El Romancero, a lo largo de su transmisión histórica, refleja la labor realizada por las órdenes mendicantes¹⁴²³, por la que el bautismo se convierte en el rito esencial del recién nacido y distintivo del cristiano en el contexto de rechazo al endogrupo musulmán, en época medieval, y, al cuestionamiento sacramental expresado más adelante por el protestantismo.

En el parentesco espiritual no existen grados o categorías de parentesco; pureza y castidad constituyen votos de carácter sagrado y, por ende, excluyentes. De ahí radica la prohibición. La Contrarreforma exigía clérigos célibes¹⁴²⁴. Ahora bien, esta prohibición no incluye el enamoramiento, proceso bioquímico¹⁴²⁵, y hecho invariable en las versiones del romance. Apriorísticamente, no estamos ante un trastorno sexual o parafílico, pero sí ante una transgresión que altera un orden sacro.

Se produce en el marco temporal de carácter individual fundamentado en el rito bautismal, por el que el individuo, al quien se confiere una temprana edad, se le otorga un nombre, y se convierte en miembro de la iglesia:

4 se enamoró de una niña desde que la bautizó.

En definitiva, todas las versiones cántabras coinciden en presentar a la protagonista femenina, único miembro resultante de una familia de orientación

¹⁴²³ Ariés, 1987, p. 20.

¹⁴²⁴ Vid. Loríng García, 2001, p. 11.

¹⁴²⁵ Manrique Muñante, 2014, pp. 29-32.

fundamentada en la unión conyugal, y de una relación de parentesco espiritual con el bautizante.

Ahora bien, ¿quién se enamora de una recién bautizada? ¿En qué aspecto puede radicar el interés? ¿Qué representa la figura de la niña? En el marco social doméstico del Antiguo Régimen, el hijo es un bien material, económico y social, ya que supone la perpetuación del patrimonio familiar¹⁴²⁶. Los sistemas de herencia propios de la estructura socio familiar del Antiguo Régimen, en un contexto de profunda expresión del sentimiento religioso, promueven la herencia sobre el primogénito, al tiempo que el segundón asume la vida religiosa. La posibilidad de contraer matrimonio y de transferir¹⁴²⁷ la tutela viene determinada por la probabilidad de ofrecer una dote¹⁴²⁸, en el caso de las mujeres, o de poder pagar “el precio de la novia”.

La dote constituye “una retribución por la cesión de la potestad”, y se sella con ocasión de los esponsales. Evidencia el estatuto social subordinado de la mujer. La mujer logra la posesión de la dote al enviudar o al quedar huérfana. En el siglo XII, la dote pasa a denominarse arras. Las arras es una institución jurídica del matrimonio canónico de origen visigótico. Es la familia de la novia la que entrega bienes en el momento del matrimonio, y en función de la posición social del novio cuanto más elevada sea ésta, mayor es la dote. Se trata de la compra del *status* del novio. La dote en época bajomedieval es el mecanismo de transmisión de sus signos de identidad, riqueza, honor, rango, prestigio político y social exteriorizado en el poder y *status* del linaje¹⁴²⁹.

Unido al procedimiento matrimonial, se encuentra una institución denominada “*precio de la novia*” según la cual, la familia del novio, en el momento del matrimonio, entrega contractualmente bienes a la familia de la novia. De tal forma que en caso de disolución del contrato, esos bienes han de ser devueltos a sus dueños originales. Del mismo modo, la familia de la novia tiene derecho a

¹⁴²⁶ Bajo, Fe y Beltrán, 1998, p. 29.

¹⁴²⁷ La transacción es propia de una estructura cognaticia. Vid. Sancristóbal Ibáñez, 2002, p. 156.

¹⁴²⁸ Se trata de la donatio *propter nuptias*, de origen germánico. Vid. Sancristóbal Ibáñez, 2002, p. 156.

¹⁴²⁹ Bermejo Castriello, 2000, pp. 130-133.

reclamar la devolución de la novia, ya esposa, en caso de violencia o en caso de que se la obligue a realizar trabajos duros¹⁴³⁰.

2.3. La orfandad

El tutelaje o tutoría en una sociedad eminentemente patriarcal es ejercido por una figura masculina que generalmente es el varón más próximo en la relación de parentesco. La estructura psicosocial que organiza las relaciones socioculturales del parentesco tiene en su imaginario central al padre, cuya base puede encontrarse en el patriarcado bíblico. Así, la tutela recae, en primer lugar en el padre. Es la relación que se establece en el orden político y territorial por la que se pretende mantener intactas las posesiones patrimoniales. En caso de fallecimiento, en el hermano de la huérfana o el hermano de uno de los progenitores. El varón ostenta el *mundium*¹⁴³¹. Este hecho, observado en el Romancero, se constata entre las tribus germánicas desde los siglos VI y VII.¹⁴³²

El fallecimiento de los padres deja a la joven en una situación de orfandad o ausencia de tutela, cobrando fuerza la dramática situación de la menor. La joven se convierte en destutelada y, por consiguiente, en una fuente de peligros. La figura del hijo huérfano, denominación empleada ante la ausencia de los progenitores, es muy habitual en el Romancero, en especial en los de tradición moderna, vulgares o tradicionalizados¹⁴³³. Su representación es frecuente en el contexto de cambio de mentalidad que se produce, en relación con el periodo histórico anterior, como consecuencia de la expansión de la Contrarreforma, en el que el ejercicio de la beneficencia es asumido, en el ámbito católico, por la Iglesia.

Así, roto su núcleo familiar por la muerte de sus padres, la subsiguiente ausencia de tutela parece justificar o anticipar la actuación del cura en el romance.

¹⁴³⁰ Hughes y Martín, 1998, pp. 125-182.

¹⁴³¹ “Las reglas de herencia favorecen a los varones”. Ante la ausencia de los progenitores, la herencia de la huérfana queda bajo la administración de la figura masculina más próxima en las relaciones de parentesco. Así se puede observar en el romance *Venganza de Honor o Desafío*. En el primero, ejerce la tutela el hermano del progenitor, y, en el segundo, el hermano.

¹⁴³² Fonay Wemple, 1992, p. 208-209, 212.

¹⁴³³ Este es el caso del romance *Venganza de Honor, Desafío, Hermana avarienta* y, en algunas de sus versiones, el romance *Delgadina*.

El dramatismo resalta el valor de la figura del tutor, al tiempo que convierte a la huérfana en la única representante de la unidad doméstica. Todas las versiones establecen este hecho, que ejemplificamos en la versión de Abiada:

6	En lo que vivieron sus padres después de morir sus padres (versión de Abiada)	no la pudo lograr, no; huerfanita se quedó.
---	---	--

Las variantes de algunas versiones incorporan nuevos detalles que matizan la interpretación de los hechos. Este es el caso de las más antiguas versiones recopiladas de Gajano y Guarnizo, que emplean el simbólico siete¹⁴³⁴ para referirse a la edad de la protagonista en el momento de la muerte de sus padres; símbolo cultural de totalidad, probablemente, está haciendo referencia a su mayoría de edad.

6	Mientras sus padres vivieron hasta los siete años (Versión de Gajano)	no la pudo lograr, no, que huérfana se quedó.
---	---	--

En términos generales, se puede afirmar que la medida en el Romancero se caracteriza por su arbitrariedad e inexactitud. Ahora bien, la medida “representa un valor”¹⁴³⁵, ya que el sistema de medida responde a arquetipos cuantificadores de carácter mágico. El Romance vincula distintos elementos o categorías de la realidad como el orden, el tiempo y la cantidad, por medio de la institución numérica con el fin de ordenar el “caos”¹⁴³⁶. Lurker señala que “el origen de las representación de los números está relacionado con la diferenciación de la imagen del mundo, con la división del espacio y tiempo”¹⁴³⁷. Puede presentarse en su forma ordinal o cardinal en función de la cual podrá poseer o no un significado cultural. La manifestación numérica ordinal carece de significación cultural y aparece relacionada, por ejemplo, con el dinero¹⁴³⁸, mientras que la significación cultural que adquiere el número cardinal es dominante en el Romancero. Su

¹⁴³⁴ Vid. Díaz Roig, 1987.

¹⁴³⁵ Cit. Kula, 1980, p. 5.

¹⁴³⁶ Crump, 1993, p. 91.

¹⁴³⁷ Lurker, 1992, p. 139.

¹⁴³⁸ Crump, 1993, p. 33.

empleo conlleva a la “ordenación en normas numéricas fijas”¹⁴³⁹ de carácter abstracto y simbólico. Ofrece una ordenación del cosmos y se convierte en elemento sagrado que el grupo sociocultural se encarga de dotar de misticismo cristiano mediante con el que poder regular numéricamente el espacio, el tiempo, los ritos de paso del individuo y la propia sociedad. Los números constituirían arquetipos dentro del mito. Por lo que su función no posee valor cuantitativo sino simbólico, dejando de tener un valor profano a poseer un carácter sacro, que como advierte Crump¹⁴⁴⁰, se explicita de modo fundamental en el campo de la religión. El número simbólico que acompaña al tiempo lo dota de una experiencia ordenadora y comprensiva. El tiempo se muestra en un orden cíclico con elementos cerrados. El año aparece unido al número simbólico que conlleva y, aunque el tiempo pretenda ser medido, éste conecta con el mito y, a su vez, con el rito. La oposición binaria día-noche representa una alternancia de carácter infinito. De este modo el romance se reactualiza cada vez que es recitado. También el número es la medida espacial que determina las lindes. El camino o espacio recorrido es medido en pasos o en leguas y van acompañadas de un número simbólico mediante el que manifiesta su aespacialidad.

El número cardinal siete encierra un simbolismo misterioso como otros números de distintas teogonías. El papel excepcional del número siete ha sido explicado de diversas maneras. Como número límite puede traer desgracia o felicidad. Se le remonta ya a los conocimientos astronómicos de los babilonios, que contaban siete planetas (contando el Sol y la Luna, ya que ellos sólo habían identificado cinco planetas reales: Júpiter, Venus, Saturno y Mercurio). Dividían también el ciclo lunar en fases de siete días, y es preciso ver aquí el origen de la semana. En la Biblia se dice que la creación del mundo fue realizada en siete días, que José interpretó el sueño de las siete vacas gordas y de las siete vacas flacas. El año sabático ocurría cada siete años y uno de cada siete era jubilar. El Apocalipsis cita siete Iglesias, siete ángeles, siete sellos y siete plagas. En la teología católica hay siete sacramentos, siete pecados capitales, etc. La antigüedad clásica conoció los siete sabios de Grecia, y las siete maravillas del mundo. El siete era consagrado

¹⁴³⁹ *Ibídem.*, p. 124.

¹⁴⁴⁰ *Ibídem.*, p. 128.

a Apolo. Los alquimistas veían una relación misteriosa entre los siete planetas y los metales (Sol oro, Luna plata, Júpiter estaño, Venus cobre, Saturno plomo, Marte hierro, Mercurio mercurio). El siete es el símbolo del período pleno y perfectamente completo. Sin embargo, el siete posee un significado demoníaco en la fe popular europea. En los siglos XI y XVII, al demonio se le denominaba “siete malo”¹⁴⁴¹. “Si el ver muerto un hijo sólo - la paciencia acaba a un padre, / ver siete y a traición muertos - la vida es razón que acabe / Y pues el número siete - tiene excelencias tan grandes / no hay trabajo como el mío - pues de siete causas nace”.

Y el rey Sabio (1252-1284) explica estas excelencias del siguiente modo, en su prólogo a las *Siete Partidas* o *Código de Partidas de Alfonso el Sabio*.

Septenario es cuento muy noble a que loaron los sabios antiguos: porque se fallan en él muchas cosas é muy señaladas que se departen por cuento de siete; así como todas las criaturas que son departidas en siete maneras, ca según dixo Aristóteles, é los otros sabios: o es esta criatura que no á cuerpo ninguno, una es espiritual, como Angel ó alma; ó es cuerpo simple, que no se engendra; ni se corrompe por natura y es celestial, assí como los Cielos é las Estrellas; o es cuerpo simple que se engendra é se corrompe por natura como los elementos, ó es cuerpo compuesto de alma de crescer, é de sentir, é de razonar como home: ó á cuerpo compuesto de alma de crescer, é de sentir, é no de razonar, assí como las animafas, que no son hombres: ó es cuerpo compuesto de alma de crescer, mas no e sentimientos ni de razón, mas no á alma ninguna, ni sentimiento, como las piedras é las cosas minerales que se crían en la tierra. E otrosí todas las cosas naturales an movimiento de siete maneras... . En este mismo momento cuenta fallaron los sábios las siete Estrellas más nombradas... . Otrosí, los sábios departieron por este cuento las siete partes de toda la tierra á que llaman climas”.

Y así continúa la larga enumeración de cuentos en siete, y a mencionado los días de la Semana, los Evangelistas, el candelabro colocado por Moysén en el Tabernáculo, que tenía siete brazos “por su gran significançioa” hasta que por fin dice: “Onde por todas estas razones que cuesstan muchos bienes que por este cuento son partidos, partimos este libro en siete partes” (part. I Aiii). Asimismo, en el *Cancionero* de 1550 y *Primavera y Flor de Romances*, se encuentran abundantes alusiones al número siete: “siete días con sus noches”, “siete veces fue templado

¹⁴⁴¹ Vid. Lurker, 1992, p. 141.

“(…)”que siete hermanos tenía”, “siete años, había siete,- que yo misa no la oía”, “siete vueltas la rodea”, “siete años anduvimos”(…)”siete cazadores”, “vi venir siete galeras”, “las bodas y tornabodas - duraron siete semanas / y aún falta por venir- los siete infantes de Lara”, “que parísteis siete hijos”, “siete condes la guardaban”, “que hoy hace los siete años” “los siete reyes de moros”, “y dadme los siete mulos”, “y me déis los siete moros”, “siete veces fuera mora- y otras tantas mal cristiano”.

2.4. Ritual del cortejo

El ritual del cortejo se vincula con la escena del peinado de la joven¹⁴⁴²:

6	Mientras sus padres vivieron Luego murieron sus padres (versión de Salceda)	no la pudo lograr, no, se salió a peinar al sol,
10	y luego que se murieron peines de plata en la mano, (versión de Argüeso)	huerfanita se quedó de oro no los halló.

El “cabello” es el símbolo mágico que representa los rayos solares, manifestando el nivel de las fuerzas energéticas vitales y bellas; de ahí que aparezca en el Romancero asociado a éste: “peinando al sol” o “peinando en el balcón”. Así es como aparece en los romances que cubren este rito: *Esposa Infiel*, *Viuda Fiel*, *Doncella Guerrera*, *Cura Traidor*, *Marbuena* y *Amante Resucitada*. El cabello es un distintivo de femineidad. Es símbolo del alma y forma parte de los preliminares del rito de iniciación. Asimismo, es símbolo ritual como medio para defenderse de los malos espíritus. Por ello, el cabello simboliza la fuerza vital y la fertilidad, la juventud y la fecundidad. Así, las mujeres solteras o vírgenes dejan crecer los cabellos llevándolos sueltos como signo de disponibilidad y, una vez recogidos éstos, como signo de apropiación. En *Doncella Guerrera* con el corte del

¹⁴⁴² Vid. Cirlot, 1981, p. 111. El corte de los cabellos representa una evolución espiritual con una función social del individuo en la colectividad. Es sinónimo de fracaso, dominación y pobreza pero es sacrificio de renuncia voluntaria que se realiza para entrar en la ascesis. Finalmente, el cabello es objeto de deseo, de injurias y de definición sexual. Agarrar a una mujer del cabello supone una injuria física (Madero, 1992, pp. 588), calificada en la Edad Media de caloña, en la que existían diferencias en función de la situación jurídico social de la mujer, como sucede en *Marbuena*. De forma inversa, el “vello” o la “barba” que se encuentra en alguna de las versiones del romance *Esposa Infiel* constituyen el signo externo definidor de la virilidad.

cabello se está produciendo un sacrificio y una renuncia de la fuerza vital y la fertilidad que el cabello simboliza Esta idea podría referir el paso a la edad adulta.

Las versiones presentan esta escena en un tiempo determinado. Desde la atemporalidad expresada en Pido, que adelanta la siguiente secuencia, hasta la concreción establecida por el calendario litúrgico.

10	Un día por la mañana los peines eran de plata, (Versión de Pido)	se salió a peinar al sol, de acero el escarpidor;
----	--	--

Así, la escena se sitúa el día de San Francisco (Campo de Ebro, Abiada, Framá, y Luena), San Fernando (versión de Cohicillos) pero también en Jueves Santo (Argüeso y Polientes) y en Navidad (Gajano).

10	Un día de Navidad (versión de Gajano)	se salió a peinar al sol
10	Un día de Navidades (Versión de Guarnizo)	se salió a peinar al sol
8	El día de San Francisco (versión de Luena)	se salió a peinar al sol,
10	El día de San Francisco (versión de Framá)	se salió a peinar al sol,
	El día de San Francisco (versión de Campo de Ebro)	se salió a peinar al sol,
10	El día de San Francisco (versión de Abida)	se salió a peinar al sol
10	El día de Jueves Santo (versión de Argüeso)	se salió a peinar al sol,
10	Un día de San Fernando (versión de Cohicillos)	salió a peinarse al sol,
10	El día de Jueves Santo (Versión de Fontecha)	se salió a peinar al sol

Esto es, en relevantes fechas del calendario litúrgico en un mundo intensamente sacralizado. Desde la Edad Media y durante la Edad Moderna, la Iglesia pauta el ciclo vital del ser humano. En el siglo XVI, es habitual que los plazos de contratos y escrituras aluden a la festividad religiosa¹⁴⁴³. La celebración de matrimonios se encuentra prohibidas por la Iglesias en determinados momentos del año. Este es el caso del Adviento y la Cuaresma¹⁴⁴⁴, momento en el que se sitúan las acciones rituales del Romancero, y en él pudo actuar como válvula de escape. Uno de los días de la semana preferidos para casarse, según Segalen¹⁴⁴⁵ es el martes. Además, “determinadas prácticas religiosas respetadas imponían la continencia durante ciertos momentos del calendario”¹⁴⁴⁶. De un lado, la Semana Santa y, del otro, la Navidad, dos períodos básicos de la liturgia cristiana en el marco temporal tradicionales cómputos temporales basados en el equinoccio de la primavera y el solsticio de invierno. Asimismo, consideramos pertinente referirnos a la figura de San Francisco de Asís¹⁴⁴⁷, peregrino confesor y fundador, entre otras, de la orden franciscana¹⁴⁴⁸ y de las Hermanas Clarisas¹⁴⁴⁹, que se convierte en uno de los símbolos de la Reforma Católica¹⁴⁵⁰. Su difusión en la cultura popular moderna es extraordinaria. Observamos que, la mención a San Francisco podría realizarse a la figura de San Francisco Javier, miembro ejemplar de la orden jesuita. Ésta adquiere un peso fundamental en proceso de extensión de la Contrarreforma por su carácter evangelizador, peso educativo y por el cuarto voto de obediencia al Papa.

En este contexto festivo se sitúa la escena de la mujer peinando sus cabellos. El “cabello” es el símbolo mágico que representa los rayos solares, manifestando el nivel de las fuerzas energéticas vitales y bellas; de ahí que aparezca en el Romancero asociado a éste: “peinando al sol” o “peinando en el balcón”. Así es como aparece en los romances que cubren este rito: *Esposa Infel*, *Viuda Fiel*,

¹⁴⁴³ Ribot, (coord), 2010.

¹⁴⁴⁴ Segalen, 1992, p. 104.

¹⁴⁴⁵ Ibídem.

¹⁴⁴⁶ Ibídem, 1992, p. 145.

¹⁴⁴⁷ Es la referencia dado por los informantes.

¹⁴⁴⁸ El papa Inocencio III aprueba en 1209 la primera regla de la Orden y en 1123, el papa Honorio III aprueba la regla definitiva.

¹⁴⁴⁹ Las advocaciones a Santa Clara son habituales en los exordios iniciales o finales en el Romancero.

¹⁴⁵⁰ Rojo Alique, 2007, pp. 469-491. Pacheco Jiménez, 1997, pp. 183-218. Rucquoi, 1996, pp. 65-86.

Doncella Guerrera, Cura Traidor, Marbuena y Amante Resucitada. El cabello se convierte en un distintivo de femineidad. Es símbolo del alma y forma parte de los preliminares del rito de iniciación. Asimismo, es símbolo ritual como medio para defenderse de los malos espíritus. Por ello, el cabello simboliza la fuerza vital y la fertilidad, la juventud y la fecundidad. Así, las mujeres solteras o vírgenes dejan crecer los cabellos llevándolos sueltos como signo de disponibilidad y, una vez recogidos éstos, como signo de apropiación.

Desde época romana, el cabello adquiere un simbolismo relacionado con ritos matrimoniales y de disponibilidad de la dama. Se trata de una fórmula discursiva que aporta un dato a la intriga que aparece de forma reiterada en varias fábulas romancísticas como parte ritual del cortejo o inmediatamente antes de ser cortejada. El valor semántico unitario la hace fácilmente transferible. Imagen evocadora del platonismo medieval, la niña se encuentra en el interior de un espacio arquitectónico que le es propio, peinándose o mesando sus cabellos, en uno de sus vanos, ya sea ventana o balcón, según las versiones. Espacio postliminar que permite trascender lo permisible, revelando lo oculto a la sociedad, conectándola a la vida social mediante la reagregación vital al grupo que antecede su ascenso a otra categoría o status social. En este sentido, el objeto simbólico empleado, vincula su significado al valor de la herencia o del intercambio. Este es el caso de la versión de Polientes:

12	con peines de oro y de plata (Versión de Polientes)	que sus padres le dejó.
	con un peinecito de oro (versión de Gajano)	que de plata no le halló.
	con un peinecito de oro (Versión de Guarnizo)	que de plata no le halló.
	con peines de plata fino (versión de Luena)	que de oro no los halló.
	peinas con peines de plata (versión de Framá)	que de oro no los halló.
	los peines eran de plata, (versión de Pido)	de acero el escarpidor;

10	con los sus peines de plata (versión de Salceda)	que los de oro no encontró.
	con peine de plata fina (versión de Campo de Ebro)	que de oro no lo halló.
	con unos peines de plata, (versión de Argüeso)	que de oro no los halló.
10	peines de plata en la mano, (versión de Argüeso)	de oro no los halló.
	sacó lo peines de plata, (versión de Cohicillos)	que los de oro no encontró,
	con peine de oro en sus manos, (Versión de Fontecha)	de plata no les halló.
	con peines de oro en la mano, (versión de Abida)	de plata no les halló.

Peinar los cabellos forma parte del rito ancestral iniciático de paso a la edad adulta y coincidente con el rito matrimonial en la antigua Roma. Manuel A. Marcos Casquero¹⁴⁵¹, afirma que el instrumento empleado era el *hasta caelibaris*, que evocaría las primeras bodas romanas en un contexto belicoso y de violentos raptos. “Verrio Flaco, en el resumen de Paulo Diácono, afirmaba que el *hasta caelibaris* era utilizada para peinar la cabeza de la novia”. Plutarco, en la *Vida de Rómulo*, señala

dicen también algunos que la ceremonia por la que la novia desenreda el cabello con la punta de una lanza representa el recuerdo de que las primeras bodas que se celebraron en Roma se hicieron en medio de la guerra y de la hostilidad, provocadas por el rapto de las sabinas.

Así, el autor advierte que la función del *hasta caelibaris* era la que de peinar los cabellos, y recoge las explicaciones dadas por Plutarco ante el empleo del *hasta caelibaris* para peinar los cabellos, cualquiera de las cuales puede encontrar su reflejo en el Romancero:

¹⁴⁵¹ Vid. Marcos Casquero, 2000, pp. 28-30.

la lanza simboliza que la esposa es la mujer de un guerrero (...), simboliza la unión que sólo el hierro puede romper (...), “evoca que los primeros matrimonios habidos en Roma ‘se celebraron a la fuerza y en medio de la guerra’, como producto del violento raptó de las sabinas, (...), la lanza, *curis* en sabino, es el atributo de *Iuno Curitas*, patrona de las mujeres casadas (...) Se considera que a lanza está consagrada a Juno; en la mayoría de las estatuas se la representa apoyada en una lanza, y se la invoca como *dea Quiritis*. Y es que a la lanza los antiguos la llamaban *quiris*. También dicen que por eso a Marte se le llamó *Quirinus*.

Al mismo tiempo, aunque con discrepancia en los metales, según las versiones, aseguran determinadas riquezas. El material es un aspecto fundamental que otorga una simbología secundaria. Nos habla de la aplicación del desarrollo de tecnologías. Los materiales en los romances de época medieval son fundamentalmente el oro y la plata. Por sí solos representan un *status* superior. El oro representa al sol y la plata representa a la luna, hombre y mujer. El material precioso en el que los objetos están confeccionados otorga sacralidad a los mismos. Cada uno de estos materiales se encuentra ligado a distintos símbolos a los que matiza con una adjetivación secundaria. El oro es el símbolo del fuego, del sol, de la luz y de la inmortalidad. Es el material más perfecto, reflejo de la luz inmortal y de la inteligencia divina. Como tal transmite cualidades mágicas superiores y de bienes espirituales. Se encuentra ligado a los colores blanco y amarillo. La plata es el símbolo del agua, de la luna, de la oscuridad. Emblema de pureza y castidad. Se encuentra ligado al color blanco. El valor del material es un símbolo de poder y status superior, símbolo de la inviolata pudicia¹⁴⁵². La pérdida de la virginidad durante el estado de soltería constituye una falta de honor entendida como falta social grave. Mary Douglas señala a este respecto:

“la idea de que la virginidad tiene un valor positivo especial estaba destinada a caer en terreno propicio dentro de un pequeño grupo minoritario y perseguido. Pues ya hemos visto que estas condiciones sociales se prestan a la floración de creencias que simbolizan el cuerpo como un recipiente imperfecto que sólo puede perfeccionarse si se vuelve impermeable”.

¹⁴⁵² Vid. Douglas, 1991, p.187.

2.5. Parentesco de adopción, tutela o rapto

La escena sitúa a los dos protagonistas en una relación jerárquica vertical, locus habitual en el Romancero. El calificativo empleado por el recitador para referirse al cura, como traidor o mal cura, adelanta los acontecimientos que vivirá el protagonista que inicia un diálogo con la joven:

14	Pasó por allí el mal cura, (versión de Gajano)	pasó por allí el traidor.
14	Pasó por allí el mal cura, (versión de Guarnizo)	pasó por allí el traidor.
14	Pasó por allí el mal cura, (versión de Polientes)	pasó por allá el traidor.
14	Pasó por allí el mal cura (versión de Frama)	pasó por allí el traidor.
14	pasó por allí el mal cura, (versión de Pido)	pasó por allí el traidor.
	Pasó por allí aquel cura (versión de Salceda)	pasó por allí el traidor.
14	Estándose ella peinando (versión de Campo de Ebro)	por allí pasó el traidor.
14	Pasó por allí el mal cura (versión de Argüeso)	y de esta manera la habló:
	Pasó por allí el mal cura (versión de Argüeso)	y estas palabras la habló:
14	Pasó por allí aquel cura, (versión de Abiada)	pasó por allí el traidor,
14	pasó por allí el cura, (versión de Cohicillos)	pasó por allí el traidor.

Esta expresión, “mal cura”, evoca la denominación que recibían una parte de los sacerdotes de la Iglesia Católica pre-trentina. Ya desde el siglo XV, se denuncian desórdenes y malas prácticas en el seno de la Iglesia. La Contrarreforma, a partir del Concilio de Trento¹⁴⁵³, estableció pautas dogmáticas y disciplinarias apropiadas para el cuerpo eclesiástico de la iglesia romana, bajo la batuta del papado y del emperador Carlos V. Los principios básicos se fundamentaron en la validez de los sacramentos, la jerarquía eclesiástica, la primacía de Roma, el culto a la Virgen y los santos y la validez de las buenas obras. Todos ellos se encuentran tratados en este romance.

Así, haciendo uso del estilo directo, le requiere su amor mediante diversas fórmulas o formas de locución denominadas “piropos”, considerados ritos propiciatorios de amor¹⁴⁵⁴ que emplean la magia verbal:

	--Dame de tu amor, Pepita, (versión de Gajano)	de tu pechito una flor.--
	- Dame tu amor, Pepita. (versión de Guarnizo)	de tu pechito una flor.-
	-Pepita, la mi Pepita, (versión de Polientes)	la que más quería yo.
	Dame de tu amor, Pepita, (versión de Frama)	dame de tu pecho amor.
	-Pepina, la mi Pepina, (versión de Pido)	dame de tu pecho amor.
14	-Dame, niña, de tu amor, (versión de Salceda)	dame de tu bien de amor.
	-Pepita, la mi Pepita, (versión de Campo de Ebro)	¿me quieres dar tu amor?
	-Dame de tu amor, Pepita, (versión de Argüeso)	dame de tu pecho amor.

¹⁴⁵³ López de Ayala, 1798.

¹⁴⁵⁴ Gómez-Tabanera, 1968, pp. 67-128.

14 - Dame tu amor, chiquita,
 (versión de Argüeso) dame de tu pecho amor.

 la dijo: -Pepa, Pepita,
 (versión de Abiada) dame de tu pecho amor.

 - Dame de tu pecho, niña,
 (versión de Cohicillos) dame de tu pecho amor.-

Esta fórmula empleada en el Romancero lleva aparejada los ritos de circunvalación el iniciador o *amaslus*, lleva a cabo alrededor de la simbólica casa del iniciado o *amasla*, y que fosiliza la costumbre ritualizada por la cual el pretendiente ronda la casa de la que se convertirá en prometida. El romance *Esposa Infiel* así como el romance *Gerineldo* y el romance *Desafío*, incluyen la enunciación de un conjuro de amor concebidos bajo el poder mágico de la palabra, por el que el conjurador alcanza el objeto de deseo perseguido que no es otro que conseguir la correspondencia amorosa de un individuo concreto. Bajo su ventana se lleva a cabo una comunicación que en ocasiones llega a ser física.

Me refiero, especialmente, al empleo de la sogá. La “soga” según apunta Eliade¹⁴⁵⁵ enlaza alma y mente. Es símbolo de unión social y de unión en el amor. En el romance *Gerineldo* se manifiesta la costumbre “asturiana o gallega: las novias, acorazadas con varios refajos, dejaban compartir su lecho de solteras a los novios que subían por la ventana”¹⁴⁵⁶. De esta manera en el trabajo de campo se observa que en la relación de noviazgo, cuando el novio no ha pedido la entrada en la casa de la novia éste es recibido en la puerta de la casa. Las ocasiones de encuentro se producen mediante la ronda que el novio realiza alrededor de la casa de la moza, cuando va a buscar agua o cuando acude al rosario... en la plaza o la fuente. Si ésta no sale de casa, deberá hacerlo desde el balcón o el portal. Este galanteo se rige por el honor y conceptos de pureza. Mary Douglas señala que para el siglo XVII, “la seducción de una joven tenía que ser vengada por el hermano o

¹⁴⁵⁵ Chevalier, Jean y Gheerbrant, 1999, p. 226.

¹⁴⁵⁶ Gómez-Tabernera, 1968, p. 107.

por el padre. De modo que si tenía un amante, se arriesgaba a la deshonra y a perder las vidas de los hombres”¹⁴⁵⁷. Así es como sucede en el romance *Desafío*.

Una de las formas directas de declaración es aquella que constituye en sí misma una parte de la tradición oral: expresiones fosilizadas, cantares, coplas, y romances, y que emplea, en este romance, la invocación a la joven mediante su nombre de pila o de bautismo: Pepa, Pepita o Pepina. Se trata de un modo simbólico de declaración que se acompaña de la entrega de determinados símbolos. La tradición reciente en Campoo se hace eco de los ramos relacionados con el día de San Juan. Del mismo modo se encuadran, en este punto, todas aquellas canciones de ronda, coplas y romances por medio de los cuales declararse a una moza. En el romance *Doncella Guerrera* la *petitio* no conoce clases sociales. El hijo del rey se dirige a la casa del conde, padre de la doncella, para “pedir licencia” de matrimonio. El padre se encuentra situado en el escalón superior de acceso a la casa, por lo que siguiendo la metáfora de Mary Douglas, “un hombre sin su mujer se encuentra por debajo del peldaño inferior de la escala masculina”¹⁴⁵⁸. Este *locus* de la casa en la que se produce la reagregación es de un extraordinario simbolismo. Es el espacio en el que la tradición señala el lugar en el que la familia de la novia ha de recibir por primera vez al futuro esposo. Una vez formalizada la relación, el novio puede entrar en la casa y pedir la mano que le será contestada a lo largo de los días posteriores. Otra manifestación mágica del amor se encuentra, como se ha apuntado anteriormente, en el símbolo corporal de las manos. Se trata del femenino de José, “patrono de la Iglesia”, bajo el diminutivo del hipocorístico *pater putativus*, lo que refuerza el vínculo de adopción. Es decir, que se tiene por familiar sin serlo ni existir documento de adopción.

La solicitud precede al acto del consentimiento previo y que, según las versiones, refuerza el dramatismo de la secuencia de la fábula. Salvo en los casos en los que se produce un violento rapto de la joven (Luena, Fontecha y Polientes),

¹⁴⁵⁷ Douglas, 1991, p. 192.

¹⁴⁵⁸ *Ibíd.*, p. 176.

las versiones relacionan su respuesta con una indefensión¹⁴⁵⁹ o falta de asertividad¹⁴⁶⁰ asociadas, principalmente, a la falta de experiencia vital, y que la exculparían socialmente ante la imposibilidad de estrategias o mecanismos para negarse a los intereses del cura.

- | | | |
|----|--|-----------------------|
| 18 | La niña, como era humilde,
(versión de Gajano, Guarnizo) | no le supo decir no. |
| 18 | Ella como jovencita
(versión de Frama, Campo de Ebro, Abiada) | no supo decir que no; |
| 18 | La niña como era niña
(versión de Pido) | no supo decir no; |
| 16 | La niña como pequeña
(versión de Salceda) | no supo decir que no. |
| 18 | La niña como inocente
(versión de Argüeso, Cohicillos) | no supo decir que no. |

Así, el rapto antecede al cautiverio. El Romancero¹⁴⁶¹ refleja esta práctica que asimila costumbres germanas y romanas. Este sistema es el que se reproduce en el romance *Cautiva*, y el romance *Venganza de Honor*. Este tipo de enlace matrimonial, a pesar de presentarse como posibilidad, nunca llega a ser efectivo. En cierto modo, se está poniendo en duda la efectividad de esta práctica, de lo que se desprende la importancia del amor en la relación matrimonial. El propio Plutarco, en la *Vida de Rómulo*, señala que “las primeras bodas que se celebraron en Roma se hicieron en medio de la guerra y de la hostilidad, provocadas por el rapto de las sabinas”. El matrimonio por captura posee su correspondencia histórica con uno de los tres modelos matrimoniales de las primitivas tribus germánicas: “*Raubehe*”¹⁴⁶². Éste podía realizarse con o sin la colaboración entre cautiva y raptor. Las versiones de Luena y Fontecha no incorporan el diálogo, y, directamente, el protagonista rapta a la joven. En 1865, el antropólogo y jurista Mc

¹⁴⁵⁹ La teoría de la indefensión aprendida se encuentra vinculada al desarrollo social y de la personalidad. Shaffer y del Barrio Martínez, 2002. Asimismo, estudios recientes relacionan la indefensión aprendida con la pobreza. Vid. Galindo, y Ardila, 2012, pp. 381-407.

¹⁴⁶⁰ Vid. Castanyer Mayer-Spiess, 1996. Sierra et al., 2014, pp. 64-70.

¹⁴⁶¹ Marcos Casquero, 2000, p. 28.

¹⁴⁶² Fonay Wemple, 1992, pp. 209-210.

Lennan¹⁴⁶³, tras basar sus estudios en las fuentes del derecho romano y germánico, consideró el matrimonio por captura como uno de los estadios de la evolución de las instituciones domésticas.

12	Pasó por allí aquel cura pasó por allí aquel cura	pasó por allí el traidor, de tan mala condición.
16	Agarróla de la mano (versión de Luena)	y a su casa la llevó;
14	Vino por allí este cura, la ha agarrado de la mano (versión de Fontecha)	vino por allí el traidor, y a su casa la llevó.

El cura lleva a la joven a su casa y la encierra en una de las dependencias de la vivienda. El gesto ritual empleado designa una fórmula que expresa el paso de la tutela a la *manum*¹⁴⁶⁴, unión física entre el hombre y la mujer como “matrimonio místico”¹⁴⁶⁵. Bajo el término *manu*, el *Digesto* representa el poder que el hombre tiene sobre la mujer, y la importancia es tal que el *Pacto de Código Sállico* otorga a la mano un valor simbólico: “si un hombre apretaba la mano de una mujer, pagaba dieciséis sueldos; si ponía la mano sobre el codo, treinta y cinco sueldos”.

Sin embargo, en función del verbo empleado en la acción y la parte del cuerpo señalada, anticipamos un mayor o menor empleo de la violencia. La “mano” y por extensión, la “muñeca” y el “brazo” son símbolos corporales eminentemente femeninos. En términos generales, la mano es símbolo de unión y fidelidad. La mano es portadora de objetos simbólicos sacros. Mediante las manos se contagia la influencia recíproca del poder mágico que contienen estos elementos. En el romance *Desafío* la mano es la portadora de la “sortija”. En el romance *Gerineldo* la mano porta la “espada”. En el romance *Amante Resucitada*, las manos sostienen el “rosario” y el “crucifijo” para llevar a cabo las oraciones, jugando un papel simbólico de sometimiento y lealtad. En el romance *Hermana avarienta*, la mano es portadora del “pan” simbólico. Es el sostén del “niño” recién nacido a imagen del modelo mariano como se observa en el romance *Flor del Agua*, en el romance

¹⁴⁶³ Segalen, Martine, 2007, El parentesco en la antropología actual: de las sociedades “exóticas” a las sociedades “modernas”. David Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 39-58.

¹⁴⁶⁴ Vid. Fonay Wemple, 1992, p. 211.

¹⁴⁶⁵ En Frazer, James George, 1991.

Hermana avarienta, en el romance *Virgen Pura*, y en el romance *Marbuena*. Asimismo, la mano se presenta como medio para sacar de lo oculto -“*metió mano en el bolso/regazo*”-, en el romance *Condesita*, en el romance *Amante Resucitada*, y en el romance *Flor del Agua*. La “mano blanca” es sinónimo de pureza y de virginidad como se ve en el romance *Doncella Guerrera*, *Desafío*, *Amante Resucitada* y en el romance *Marbuena*. La unión física entre el hombre y la mujer como “matrimonio místico”¹⁴⁶⁶, queda sellada mediante este acto, como se evidencia también en el romance *Delgadina*, *Condesita*, *Esposa Infiel*, *Venganza de Honor*, *Cura Traidor* y en el romance *Amante Resucitada*; siendo de este último romance la expresión más gráfica: “*Don Juan te ha dado la mano - la que te dió el primer día*”. Esta unión alcanza carácter mágico mediante la conjunción de la magia simpática ya basada en el principio de que las cosas iguales se influyen entre sí, ya porque las cosas que estuvieron en contacto mutuo pueden seguir ejerciendo influencia recíproca¹⁴⁶⁷. Por lo que cuando en el romance *Esposa Infiel* el marido lleva a cabo la devolución de la esposa, debe disolver el efecto mágico de forma inversa al que se produjo: “*la cogió de la mano - y a su padre la llevó*”. La mano de la mujer posee un valor simbólico del poder físico y material que el hombre ejerce sobre la mujer.

20	La ha cogido por un brazo (versión de Gajano, Guarnizo)	y a su casa la llevó.
16	Agarróla de la mano (versión de Luena)	y a su casa la llevó;
20	la ha agarrado de la mano (versión de Pido, Fontecha)	y a su casa la llevó,
18	La agarró de las muñecas (versión de Polientes)	y a su casa la llevó.
20	se la coge de la mano (versión de Frama)	y a su casa la llevó;
18	La ha cogido por la mano (versión de Salceda, Campo de Ebro , Argüeso, Argüeso, Abiada, Cohicillos)	y a su casa la llevó;

¹⁴⁶⁶ Cirlot, 1981, p. 297.

¹⁴⁶⁷ Frazer, 1991.

Tras el rapto se produce el encierro de la joven. Las versiones denominan a este espacio aposento¹⁴⁶⁸ (Luena, Salceda, Gajano, Frama, Campo de Ebro) o cuarto (Abiada, Argueso y Pido), diferencias que establecen una tipología específica de vivienda, indicando, la primera, una mayor antigüedad coincidente con el contexto recopilatorio así como la estancia propia de los criados o sirvientes¹⁴⁶⁹. Esta situación provoca la separación de la joven del grupo y establece relaciones de sometimiento y dependencia. Todas las versiones coinciden en describir una característica fundamental de este espacio: la oscuridad. Así, por ejemplo, las versiones de Campo de Ebro y Gajano, refuerzan la idea de castigo al incluir la privación de uno de los sentidos, la vista, y, por consiguiente, una desorientación temporal de la joven, que refieren en un marco temporal de duración bajo el símbolo numérico de totalidad, siete años.

Durante este período, la variabilidad de las versiones expresan dos tipos de relaciones existentes entre el cura y la joven. Un grupo de versiones establecen un unidireccional tipo de relación espiritual basado en la impartición sacramental de la confesión y la eucaristía; sacramentos cuestionados por el protestantismo. La acción contenida en esta fórmula enmarca el nudo principal de la fábula, ya que el quebrantamiento de la prohibición, el acto sexual, se produce en una única ocasión. Este es el caso de las versiones de Luena, Pido, Fontecha y Abiada.

16	Agarróla de la mano	y a su casa la llevó;
	la metió en un aposento	el más oscuro que halló.
20	Allí la decía misa	y la daba comunión.
	(versión de Luena)	
22	y la ha encerrado en un cuarto	más oscuro nunca vió;
	la confesaba y la daba	a recibir al Señor;
	(versión de Pido)	
18	La metió en un aposento,	el más oscuro que halló.
	Allí la decía misa	y allí la da comunión.
	(versión de Fontecha)	
	La ha cogido de la mano	y a su casa la llevó

¹⁴⁶⁸ Refiere brevedad (del lat. *pausare*)

¹⁴⁶⁹ Los libros de Ama de cura disponen normativamente qué características ha de poseer la persona encargada de asistir a los sacerdotes en sus casas.

22	y en el cuarto más oscuro, allí la decía misa (versión de Abiada)	el más oscuro que halló, y la daba comunión.
----	---	---

En cambio, otro grupo de versiones presenta una reiterada y continuada transgresión de la norma y un abuso prolongado¹⁴⁷⁰ en el tiempo hasta el fallecimiento de la joven en el contexto de la Semana Santa. Es el caso de los textos de Gajano, Guranizo, Frama Salceda, Frama, Cohicillos y las dos versiones de Argüeso.

22	La encerró en un aposento allí la tuvo siete años	el más oscuro que halló; sin darla luna ni sol,
26	allí la decía misa la perdonaba pecados, (versión de Gajano)	y la daba comunión, los que no perdona Dios.

22	Le ha cogido por un brazo La encerró en un aposento allí la tuvo siete años	y a su casa la llevó. el más oscuro que halló, sin darla luna ni sol.
26	Allí la decía misa la perdonaba pecados, (versión de Guarnizo)	y la daba comunión, los que no perdona Dios.

22	la metió en un aposento allí la dice la misa ,	el más oscuro que halló; allí la da la comunión,
26	la perdona los pecados, (versión de Frama)	los que no perdona Dios.

18	La ha cogido por la mano la metió en un aposento	y a su casa la llevó; el más oscuro que halló;
22	Él la decía la misa, la perdona los pecados, (versión de Salceda)	y la da la comunión, los que no perdona Dios.

18	La niña como inocente La ha cogido de la mano	no supo decir que no. y a su casa la llevó,
22	y la ha cerrado en un cuarto Allí la decía misa	el más oscuro que halló. y la daba comunión,
26	la perdona los pecados (versión de Argüeso)	los que no perdona Dios.

18	La ha cogido de la mano y la ha encerrada en un cuarto,	y a su casa la llevó el más oscuro que halló.
22	Allí la decía misa la perdona los pecados	y la daba comunión, los que no perdona Dios.

¹⁴⁷⁰ Una de las consecuencias del trauma, es el transtorno disociativo. Saucedo García, 2002, pp. 164-168.

(versión de Argüeso)

- | | | |
|----|--|---|
| 22 | La ha cogido de la mano
la metió en un cuarto oscuro
donde él la confesaba | y a su casa la llevó,
lo más oscuro que halló,
y la tomaba comunión |
| 26 | y la perdona pecados
(versión de Cohicillos) | que eso no lo manda Dios. |

Difieren las versiones de Campo de Ebro y Polientes, que omiten este tipo de relación:

- | | | |
|----|---|---|
| 22 | La ha cogido de la mano
la metió en un aposento
Allí la tuvo siete años
(versión de Campo de Ebro) | a su casa la llevó;
el más oscuro que halló.
sin ver la luna ni el sol, |
| 18 | La agarró de las muñecas
(versión de Polientes) | y a su casa la llevó. |

2.6. Violación del tabú: muerte

En el romance *Cura Traidor* (ó), la violación de la prohibición tiene consecuencias para los actantes, la muerte¹⁴⁷¹. Hablar de muerte en el Romancero supone adjetivarla con violencia o tragedia y relacionarla con el honor. Este tipo de muerte es la respuesta a una coacción represiva ante la transgresión de una norma social elevada a rango religioso, por lo que la muerte posee una doble dimensión física y espiritual; esta última relacionada, en sus orígenes, con la mentalidad medieval. La muerte adquiere un mayor dramatismo en la versión de Caloca; al eliminar algunas escenas sintetiza una reacción de abuso teñida de premeditación con una actitud deshumanizada.

- | | | |
|---|--|--|
| 6 | Mientras vivieron sus padres
y después que ellos faltaron,
(Versión de Caloca) | no la consiguió el traidor
ya de ella se aprovechó. |
|---|--|--|

Todo rito de paso¹⁴⁷², incluye la realización de las fases del proceso ritual¹⁴⁷³: separación, liminidad y agregación. Sin olvidar que esta muerte se hace

¹⁴⁷¹ La muerte es una de las consecuencias de los abusos en la infancia de Gómez Terreros y Malo Aragón, 2003, p. 143.

¹⁴⁷² Gennep, 1986.

¹⁴⁷³ Witter Turner, y García Ríos, 1988.

coincidir con el rito de paso de la adolescencia, la agregación de la joven conforma una muerte social vinculada a la esfera extrahumana¹⁴⁷⁴.

Los textos establecen un marco temporal vinculado a la liturgia cristiana en el contexto de la celebración de la Semana Santa¹⁴⁷⁵; ya sea el Jueves Santo¹⁴⁷⁶ (Polientes, Pido, Campo de Ebro, Gajano), la víspera del Jueves Santo (versión de Abiada), la noche del Jueves Santo (versión de Frama) o el Viernes Santo (Argüeso y Luena). No obstante, en la versión de Salceda se contextualiza temporalmente mediante la expresión de la media noche. Así, la acción se sitúa en un tiempo de carácter intermedio. Esta “concepción intermedia” del tiempo o de transición es una fórmula común en el Romancero, que la cultura popular vincula con el mal. En este tiempo liminal intermedio se produce la muerte de la joven (versión de Salceda) o el descubrimiento y comprobación de su fallecimiento (Frama, Polientes, Luena y Argüeso), salvo en las versiones de Gajano y Pido en las que se produce en un tiempo indeterminado.

En términos generales, la muerte trágica requiere de la aportación de la prueba, *porbatio vel signum*. Por ejemplo, en la Edad Media, ante las ausencias prolongadas de los esposos, se daba libertad a la mujer para contraer nuevas nupcias. Detrás de la prueba se encuentra la materialización palpable de un hecho que el individuo recoge incrédulamente. En el romance *Viuda Fiel*, la esposa necesita de la prueba de la certeza para poder creer la muerte de su esposo, ya que la ausencia del cadáver impide la comprobación. Por ello, en ocasiones es necesario el elemento probatorio la “montera”. Don Juan levanta la losa del sepulcro para comprobar que doña Ángela está muerta. En el romance *Estudiantes*

¹⁴⁷⁴ Entiendo por esfera humana la terrenal y la esfera extrahumana aquella que considera la existencia de vida más allá de la muerte.

¹⁴⁷⁵ La tradición popular en las comarcas suroccidentales sitúa en la noche del Viernes Santo la “noche de tinieblas”. Este día, tras apagar las luces de la iglesia, simbolizando la oscuridad y el miedo que evoca la muerte, los vecinos comienzan a hacer todo el ruido posible mediante carracas, matracas o golpes en los bancos, como desahogo y exteriorización de todos los sentimientos que la muerte les produce. En esta noche todo está permitido. Es el momento en el que se sitúa la muerte tanto física como espiritual. Es decir, sitúa la escena en el momento de la conmemoración de la muerte de Jesús, previa a su resurrección, en el que ‘todo vale’.

¹⁴⁷⁶ La indicación temporal del Jueves Santo, es un *locus* común en las versiones. Día del Amor Fraterno el cristianismo instituye la Eucaristía rememorando la Última Cena que Jesucristo celebra con sus seres queridos antes su Pasión (prendimiento, calvario y crucifixión). También lo será para la protagonista. Se ha producido la adaptación a un contexto conocido por el recitador, cuya finalidad radica en enfatizar e intensificar la intriga de la fábula.

y *Alma en Pena*, los huesos de la doncella ultrajada son la prueba física del delito cometido. Se encuentra de esta manera, la causa mística que provoca el encantamiento de la casa y, de esta forma, se puede poner el remedio adecuado: “enterrar los huesos en sagrado”. El romance *Amante Resucitada* concluye con el pleito que se establece entre el primer marido de doña Ángela, el mercader, y con su primer amor don Juan. El pleito es dirimido por jueces o por el propio Dios, según las versiones. Es favorable a don Juan bajo la prueba de la reviviscencia de doña Ángela. Con ella, en época medieval, se da por terminado el vínculo. La temperatura corporal se conforma en un signo inequívoco¹⁴⁷⁷. El enfriamiento corporal (algor mortis), la rigidez cadavérica (rigor mortis), la lividez (livor mortis) o la deshidratación son algunos de los juicios diagnósticos de la muerte. No se debe olvidar que cuando se hace referencia a la muerte espiritual, la prueba es el signo por el que se demuestra el pecado o el mal cometido.

26	A eso de la media noche Otro día a la mañana (versión de Salceda)	la niña ya expiró. daba cuenta el traidor.
30	Un día de Jueves Santo y a eso de la media noche	se durmió con el traidor la mano al rostro la echó
34	y otro día a la mañana (versión de Gajano)	muerta fría la encontró.
30	Un día de Jueves Santo, y a eso de la media noche,	se durmió con el traidor la mano al rostro la echó
34	y al otro día de mañana (versión de Guarnizo)	muerta, fría la encontró.
24	El día de Viernes Santo, A eso de la media noche	con ella durmió el traidor. el cura se despertó.
28	-¡Pepita, la mi Pepita! Echóle mano a su rostro, (versión de Luena)	Pepita no respondió. muerta y fría la encontró.
22	Y el día de Jueves Santo y, a eso de la media noche, (versión de Polientes)	con Pepita se acostó, Pepita no respondió.
30	La noche de Jueves Santo A eso de la media noche	con ella durmió el traidor. el mal cura despertó.

¹⁴⁷⁷ Vid. Echeverría, et al., 2004, pp. 95-107.

34	Tres veces llamó, Pepita, La echó los brazos al cuello. (versión de Frama)	Pepita no respondió. Muerta, fría, la encontró.
24	y el día de Jueves Santo Otro día a la mañana (versión de Pido)	con ella durmió el traidor. muerta fría la encontró.
30	El día de Viernes Santo a eso de la media noche la echó los brazos al cuello (versión de Argüeso)	durmió con ella el traidor, el mal cura despertó, muerta y fría la encontró.
26	La noche de Jueves Santo y a eso de la medianoche	durmió con ella el traidor
30	La echó los brazos al cuello (versión de Argüeso)	muerta y frío la encontró.
26	allí la decía misa La víspera de Jueves Santo (versión de Abiada)	y la daba comunión. con ella dormió el traidor.
	Al otro día siguiente, (versión de Cohicillos)	muerta, fría la encontró.
10	Vísperas de Jueves Santo y a otro día a la mañana, (versión de Caloca)	con ella durmió el traidor muerta y fría la encontró.
22	El día de Corpus Cristis y a otro día a la mañana (versión de Fontecha)	con ella durmió el traidor difuntita la encontró.

No obstante, frente a la versión de Abiada, que omite el episodio del descubrimiento del cadáver, destaca la riqueza discursiva empleada en la versión de Campo de Ebro,

30	El día de Jueves Santo vió venir dos abejitas la una le picó en un ojo	mientras duró la pasión, de diferente color; y la otra en el corazón.
34	La ha tentado pies y manos, (versión de Campo de Ebro)	muerta y fría la encontró.

La “abeja” aparece en el romance *Cura Traidor* como símbolo solar fálico del deseo, la dulzura y el amor, capaz de nublar el ojo y el corazón. Es una de las

manifestaciones de la inmortalidad del alma que se transmite por su parte carnal en el rito iniciático del matrimonio.

2.7. Solicitud de socorro

Continúa el romance con la solicitud de socorro que realiza el protagonista a los vecinos. En las versiones de Argüeso y Polientes va precedido del aviso:

38	--Vecinos, los mis vecinos, los que me debéis dinero los que no me lo debéis	decídslo quería yo: ya os lo perdono yo, daroslo quería yo;
42	sacad este cuerpo a misa no digáis dónde ha salido	que en mi casa falleció, ni tampoco ónde murió,
46	hacedle la sepultura – (versión de Gajano)	juntito al altar mayor.--
38	-¡Vecinos, los mis vecinos, Los que me debéis dinero, los que no me lo debéis,	decíroslo quería yo! ya os lo perdono yo, dároslo quería yo.
42	Sacad este cuerpo a misa No digáis dónde ha salido	que en mi casa falleció. ni tampoco dónde murió,
46	traedle la sepultura (versión de Guarnizo)	juntito al altar mayor.-
32	-Vecinos, los mis vecinos, los que me debéis dinero los que me lo debéis	los que más quería yo yo os lo perdono yo, ya os lo daré yo;
36	que me saquéis este cuerpo (versión de Luena)	que en mi casa falleció.
30	-Vecinos, los mis vecinos, los que me debéis dinero, los que no me lo debáis	los que más quería yo, os lo perdonaré yo, os lo daría yo,
34	si me sacáis este cuerpo y le dais la sepultura (versión de Polientes)	que en mi casa falleció, al pie del altar mayor.
38	-Vecinos, los mis vecinos, sacaime de aquí este cuerpo los que me debéis dinero	los que estáis aquí alrededor que esta noche falleció, yo vos lo perdono, yo,
42	los que no me lo debéis, (versión de Frama)	ya os lo daría yo.
28	-Vecinos, los mis vecinos, los que me debéis dinero yo os lo perdonaré,
32	yo, lo que no me o debéis si me sacáis este cuerpo	yo os lo daría, yo, que en mi casa falleció;
36	no digáis dónde ni cuándo no la enterréis en sagrado	ni de qué casa salió, que ésta ya se condenó.

(versión de Pido)

30	-Vecinos, los mis vecinos, los que me debéis dinero	los que más querría yo, yo vos lo perdono, yo
34	los que no me lo debéis, Sacarme este cuerpo muerto	ya vos lo daría yo. que en mi casa falleció,
38	a eso de la media noche	cuando la gente durmió.

(versión de Salceda)

42	-Vecinos, los mis vecinos, los que me debéis dinero yo os lo perdono, yo,
46	los que no me lo debéis venir a dar tierra a un cuerpo	yo os lo daría yo; que en mi casa feneció.

(Campo de Ebro)

26	-¡Vecinos, los mis vecinos, Los que me debéis dinero	los que más estimo yo! ya os lo perdono yo,
30	los que no me lo debéis si me sacais este cuerpo	yo os lo daría yo, que en mi casa apareció.-

(versión de Fontecha)

38	-Vecinos los mis vecinos lo que me debéis dinero	lo que bien quería yo; ya os lo perdono yo.
42	Los que no me lo debéis porque me saquéis un cuerpo	ya os lo daría yo que en mi casa falleció.

(versión de Argüeso)

34	- ¡Vecinos, los mis vecinos, Los que me debáis dinero	lo que bien quería yo! yo vos lo perdono, yo;
38	los que no me lo debáis, porque me saquéis un cuerpo	yo vos lo daría, yo, que en mi casa falleció.

(versión de Argüeso)

En las comarcas suroccidentales de Cantabria, tras el fallecimiento del individuo, la muerte se comunica a los miembros del grupo. De carácter estructural, se comunica un hecho fundamental: el tránsito vital. Puede realizarse mediante su comunicación verbal interindividual o por medio de las campanas, que, con un lenguaje propio, comunica no sólo a los vecinos del lugar sino a todo el valle. Su carácter regulador y ordenador de la vida de los individuos provoca la transmisión no sólo un hecho fundamental, sino que sirve de desahogo por parte de la familia al ser medio de expresión y de temor por parte de quien recibe su mensaje. El receptor de este mensaje conoce su significado. Sólo resta conocer el nombre de la persona fallecida que es estimado. La vida se detiene para estas gentes que prevén que su funeral se realizará al día siguiente.

La muerte se produce en aquellos espacios considerados sagrados por el individuo. El espacio principal es la casa y, concretamente la cama, como *locus*

simbólico sagrado testigo del nacimiento y de la vida, y de la muerte física y espiritual como paso a otra vida. Así sucede en el romance *Cura Traidor*. En la cama tienen una muerte física tanto *Casadina* como *Delgadina*. En *Dos Hermanas*, la muerte de la viuda y sus cinco hijos se produce en la “cocina” como uno de los espacios fundamentales de la casa, relacionado con la vida y causa simbólica de la muerte. Es el mismo espacio en el que se produce la muerte de la suegra de *Marbuena*. La muerte y el entierro de *Marbuena* coinciden en el espacio. Se produce en los siguientes espacios sagrados: “campo florido”, “monte”, “ermita” o “roble”. Tanto la tierra como el agua, en todas las manifestaciones en las que se encuentran, constituyen elementos naturales mediante los que se produce el paso de la muerte a la vida. Pero la tendencia principal del Romancero describe un ritmo en el desarrollo de los ritos que coincide con las observaciones efectuadas en el trabajo de campo.

Desde la casa parte la procesión del difunto que es llevado, como muestra de solidaridad, por los vecinos. Así, queda de manifiesto en los romances *Cura Traidor*, *Dos Hermanas* y *Viuda Fiel*. En ellos es unívoca la descripción del orden existente en la procesión que llevará al cadáver de la casa a la Iglesia. En las calles del pueblo se desenvuelve la procesión tanto en dirección a la Iglesia como en dirección al cementerio, es decir, los dos espacios rituales sagrados. En la procesión desde la casa hasta la Iglesia se establece un orden de prioridad. Es por ello que una de las significaciones de la procesión sea la de *ortus*. En el Romancero, en primer lugar, se dispone la candela que, llevada por los miembros más pequeños de la familia, es el elemento simbólico que preside este espacio abriendo paso sobre el mundo de las tinieblas, la Santa Compañía. El romance *Viuda Fiel* recoge el símbolo de la luz como un aspecto fundamental que abre camino en el mundo de las tinieblas: “tener la candela” o “encender la candela”. Detrás, el cadáver y ante la ausencia de éste, se dispone la ofrenda, portada por la madre o la criada. En la actualidad, el sacerdote es quien preside esta procesión, ya que es el encargado de realizar el último banquete en una ceremonia dedicada, de forma expresa, al difunto. Tras él se dispone el féretro portado en hombros, y la comitiva formada por los familiares cercanos, amigos y vecinos, y el resto de los participantes. En el tránsito las campanas “*tocan a muerto*”, marcando el paso

hacia la Iglesia para que acudan todos a su llamada, mediante una combinación de ritmo lento, sucesiva e ininterrumpida de las dos campanas de la Iglesia que se tocan alternativamente, la más aguda y la más grave; el silencio de la primera da paso al quejido de la segunda. Tras las exequias, se lleva a cabo una segunda procesión que tiene lugar desde la Iglesia al cementerio¹⁴⁷⁸. En la *Novísima Recopilación* se recoge diversas resoluciones como la de 9 de diciembre de 1786 y la cédula de 3 de abril de 1787, según las cuales se impone enterrar en el exterior de las iglesias.

El orden cambia: abre paso la cruz procesional seguida por el cadáver que es flanqueado por dos monaguillos con cirios encendidos. Los cirios encendidos abren paso a la oscuridad de la muerte. El fuego es algo vivo que atemoriza a las bestias. Seguidamente, se disponen el sacerdote, la familia más cercana con las ofrendas florales y, por último, el resto de los asistentes. El silencio como manifestación de duelo es absoluto. El cadáver es transportado en hombros con su rostro orientado hacia el cementerio dejando tras de sí a la iglesia. Si se trata del cadáver de un sacerdote, éste es trasladado en una orientación inversa; es decir, mirando hacia la iglesia, de espaldas al cementerio con el cáliz en sus manos. Y así, en función de la posición del cadáver en la procesión, éste es introducido en el cementerio. Los pasos que se destacan van desde la creación de la sepultura hasta la introducción el cadáver dentro de ella. Se señalan fundamentales en el Romancero y su omisión ritual es de repercusiones fatídicas. La tradición ha dejado su influencia en algunas de las versiones del romance *Doncella Guerrera*, por medio del cual, uno de los primeros pasos para la realización del entierro es la solicitud de la “licencia para enterrar”. A partir de este momento se “abre sepultura” y se “ayuda a meter en sepultura”. En el romance *Viuda Fiel* se evidencia la importancia de “ayudar a morir bien”. Esta parte del ritual de la muerte está determinada por estos tres aspectos que constituyen elementos básicos que tiene lugar antes de dar tierra al difunto. En los cementerios existe una colocación concreta y ordenada. Una concepción espacial que manifiesta una desigualdad social entre los individuos. El criterio diferenciador se establece en función del género, la edad y la condición religiosa. Esta distinción viene marcada por un

¹⁴⁷⁸ Vid. Ariès, 1983, pp. 46-ss.

elemento externo que es la puerta del cementerio, representación de la salida al mundo celestial. La puerta del cementerio se encuentra orientada hacia la iglesia comunicándose los dos espacios trascendentes, sagrados y santos. Se sitúa en dirección Oeste desde donde surge la oscuridad a la que la luz volverá a dar paso. La colocación de hombres y mujeres se realiza en una secuencia de filas en *zigzag*, desde la punta extrema derecha del cementerio y, de modo sucesivo, se sitúan las demás sepulturas hasta llegar a la puerta.

Esta secuencia de enterramiento se repite de modo sucesivo, levantándose las tumbas cíclicamente. Este orden se marca colocando una cruz sobre el último enterramiento para ser usado como punto de referencia. Así los individuos del grupo conocen cual va a ser el siguiente cadáver en ser exhumando. Este ritmo consensuado es roto cuando el difunto es enterrado en el mismo espacio en el que lo han sido sus antepasados. Ahora bien, los más próximos a la puerta son los “inocentes”, situados a la izquierda de la puerta y los sacerdotes situados a la derecha del Padre, el lado del evangelio. La proximidad física a la puerta, y la orientación de la cabeza, simbolizan el mayor acercamiento y la llegada directa a la otra vida que Dios les depara. Las cabezas de los cadáveres presentan una ubicación determinada. Están orientadas mirando hacia el altar de la iglesia, con los pies orientados hacia la puerta del cementerio con la finalidad de facilitar el tránsito. El sacerdote, es enterrado en una orientación inversa que, reproduciendo la imagen de una celebración y diálogo constante con los difuntos, mantiene la cabeza orientada a la que fue su iglesia. En el cementerio se reza un responso y después se introduce el cadáver en la tierra. En este momento, las personas más cercanas al difunto echan un puñado de tierra sobre el cadáver. Esa tierra que se lanza no es entendida como el comienzo del enterramiento sino que es un beso de despedida, como el último acercamiento, físico y emocional, hacia la persona querida de la que se despiden para que siga gozando de los beneficios de la tierra y pueda alcanzar la vida.

Junto al cementerio, se recoge otra fórmula de enterrar al difunto en el interior de una capilla o ermita, como así se señala en los romances *Amante Resucitada* y *Marbuena*: “en llegando a aquella ermita - sepultura me darás”. Este

espacio es el ocupado por individuos con una posición social elevada o a los patrocinadores que eran enterrados en un lugar preferente de la iglesia: “capilla” o al “pie del altar mayor”. Este es el caso de Amante Resucitada. Se recoge la costumbre existente hasta hace poco, y de la que aún quedan restos en las iglesias campurrianas, de enterrar al difunto en el interior de la Iglesia, como espacio de carácter sacro y puro. No obstante, desde el concilio de Braga, en el año 563, los textos canónicos prohibían esta práctica. La muerte constituye un rito de paso que marca liminidad para el individuo. El funeral y el entierro constituyen ritos de paso para la comunidad ya que la pérdida de uno de sus miembros provoca un cambio de identidad. El funeral y entierro se realizan siempre al día siguiente de la muerte como se evidencia en el romance de la *Viuda Fiel*. Incluso, se alude a su realización en domingo por las connotaciones religiosas que posee este día. Según las observaciones realizadas en el trabajo de campo, en un primer momento, el sacerdote, revestido desde la iglesia (alba, casulla y estola), se dirige a la casa en la que se encuentra el difunto con su familia. Fuera, espera la comunidad para acompañar al cadáver. En la casa, el sacerdote hace una breve oración de inicio y se dirige en procesión hacia la iglesia. La institución del funeral es tan importante que el día y la jornada rondan en torno a él, convirtiéndose en el punto de referencia para todos los individuos. Es la canalización de las emociones y de él se desprende el reflejo de los cambios que la muerte provoca dentro de la comunidad. En la iglesia se celebra el funeral. Generalmente, es la iglesia a la que perteneció el difunto. En su defecto, el individuo tiende a volver al lugar en el que fue bautizado o al lugar en donde tiene sus orígenes, representándose la importancia y el respeto hacia los antepasados, simbolizado mediante la tierra. La entrada de los individuos en este *locus*, requiere, como se señala en el Romancero, el empleo purificador del agua que, como elemento mítico y sagrado es utilizado por la doctrina eclesiástica para difundir distintos aspectos de la ideología cristiana al servicio de la acción litúrgica del Evangelio. Junto a las puertas de las iglesias existen unas pequeñas pilas en las que se deposita el agua bendita. Así, en el momento de entrar en la Iglesia, los creyentes hacen con ella la señal de la cruz como símbolo purificador. Así se manifiesta en algunas de las versiones de los romances *Viuda Fiel* y *Doncella Guerrera*. Es un rito de paso de un lugar profano a un lugar sacro que se realiza en un espacio intermedio. Mediante el trabajo de campo se ha observado que, dentro

de la propia celebración, el cadáver tiene una posición determinada: con su rostro en dirección hacia el altar, desde un lugar privilegiado, en una teatralidad que pretende recrear al individuo vivo, y mirando al lugar del sacrificio. Para ello las andas, soportes, están diseñadas de modo que eleven la cabeza simbolizando que existe una inclinación a mirar hacia el altar por parte de la persona fallecida, como si fuera uno más. El difunto se coloca entre el sacerdote, que se encuentra en el altar y los feligreses. Responde a la idea de que al impuro se le sienta para comer en un lugar separado, puesto que “se encuentra en el estado medio de pureza”¹⁴⁷⁹. La disposición espacial dentro de la Iglesia se rompe ese día. Aún pervive la distribución del espacio en función del sexo y de la edad. Los niños y jóvenes ocupan los bancos más próximos al altar, detrás de ellos se sitúan las mujeres y, en la parte posterior y en el coro, los hombres. En el funeral, la familia se sienta en los bancos más próximos al cadáver y detrás, el resto de los vecinos, cuyos bancos son ocupados mayoritariamente por mujeres. Los hombres se sitúan en el coro. Los asistentes que no pertenecen al lugar, permanecen fuera de la Iglesia reforzando lazos de sociabilidad y solidaridad fomentados por el peligro externo de la muerte. Es costumbre que no se asista a la eucaristía y sí al entierro. La asistencia sirve como ratificación y testimonio de que el difunto no volverá entre los vivos, y se produce aunque no exista conocimiento o trato con la persona fallecida. Se busca y se da importancia a la compañía de la muerte en el funeral. Es un gesto que trasciende y que rebasa lo humanamente religioso. Al igual que en el pésame, asiste, al menos, un representante de cada familia. Se manifiesta la reciprocidad por la que el asistente asegura la presencia de esa familia en el momento de su propio entierro.

Hasta hace pocos años, como así lo atestiguan las fuentes canónicas, se establecían distintos tipos funerales en función de las capacidades económicas. Existían funerales de primera, segunda, tercera, cuarta y quinta clase, así como los entierros de “*pobres de solemnidad*”. Aunque en los Libros de Defunciones no se especifique en qué consistían, las fuentes orales atestiguan que éstas se traducían en la mayor o menor asistencia de curas al funeral. Desde uno, el propio cura del pueblo, hasta diez, los cuales eran convocados de las zonas circundantes. El

¹⁴⁷⁹ Douglas, 1991, p. 32.

romance *Amante Resucitada* manifiesta este hecho simbólicamente mediante los curas que ayudan a levantar el cadáver. Estas “misas de Difuntos”, como así se denominaban, eran cantadas. En ocasiones, se invertía el orden haciéndose primero el entierro, y al día siguiente el funeral, como se señala en el romance *Estudiantes y Alma en Pena*.

Con la realización del entierro se produce la cumbre del ritual de la muerte, y finalizan los ritos ejecutados por la comunidad que pretenden “eliminar los efectos de la contaminación a satisfacción de todos”¹⁴⁸⁰. El cadáver del difunto es considerado impuro y es enterrado, “aquello que se rechaza vuelve a echarse en los surcos para regenerar la vida”¹⁴⁸¹, porque la tierra no transmite impureza. La tierra como generadora de vida posee un valor mágico al constituirse en un “elemento maternal” en tanto que el individuo enterrado se funde en el “seno de la matriz universal de la vida”¹⁴⁸². Es por ello por lo que se reserva un lugar concreto en el espacio que le rodea para que el individuo se encuentre con sus antepasados. Así se enfatiza la realización del entierro en el lugar sagrado fundamental, puerta hacia otra vida, hacia la otra esfera.

En términos generales, dos son los espacios destinados a convertirse en la *aeterna sedes* del difunto: la Iglesia y el cementerio. La excepción radica en los numerosos mitos y tradiciones religiosas que otorgan al árbol un valor simbólico capaz de unir el cielo y la tierra, como *axis mundi*, en una continua manifestación del ciclo vital a imagen del cosmos. En algunas de las versiones del romance de *Marbuena*, el “roble” es el lugar que la mujer escoge para morir, como *arbor mortis* de su vida en la tierra, con la pretensión de constituirse en *arbor vitae* tras la muerte. Allí, madre e hijo son enterrados con la finalidad de que se produzca el renacimiento. Y así se produce el renacimiento del hijo representado simbólicamente por medio de la capacidad del don del habla. La creencia popular antigua era la de que el alma del sepultado se convertía en una parte del propio árbol. El *robur*, árbol sagrado asociado a la mitología romana, druida y germana es absorbido por el cristianismo convirtiéndolo en “emblema de Cristo y la Virgen

¹⁴⁸⁰ Ibídem., p. 159.

¹⁴⁸¹ Ibídem., p. 198.

¹⁴⁸² Morín, 1994, pp.129 y 139.

María" (...) "simbolizando la fuerza de la fe y de la virtud, así como la resistencia cristiana frente a la adversidad"¹⁴⁸³, igualmente se encuentra unido a la cruz del calvario¹⁴⁸⁴. La importancia del entierro es tal, que existe la creencia por la que desenterrar al muerto provoca que el difunto permanezca en la esfera de los vivos. En el romance *Amante Resucitada* conlleva la reviviscencia del difunto por medio de la intercesión divina. Pero en *Marbuena* es sinónimo de castigo, "ofensa a la religión"¹⁴⁸⁵, y uno de los aspectos más fatídicos que pueden esperar a un individuo, puesto que supone un castigo al extraerle del mundo de los muertos al mundo de los vivos. Del mismo modo sucede en el romance *Estudiantes y Alma en Pena*, en el que el hecho de no haber enterrado a la joven ultrajada en lugar sagrado y haberla depositado en la simbólica noria, produce efectos negativos para el propio ultrajador.

Sin embargo, en la variabilidad cántabra de las versiones de *Cura Traidor* si bien no se concreta el lugar de enterramiento, las versiones de Gajano y Polientes ordenan su ubicación en el interior de la iglesia, junto al altar mayor. Es decir, se enfatiza la representación sacra del espacio, al tiempo que determina una prerrogativa propia de las élites y de la Iglesia en la Edad Moderna, signo de integración y estatus independiente que visibiliza las virtudes y valores del enterrado.

Así, bajo las ideas de una *aeternum sedes*, el espacio de agregación bascula entre el cielo o el infierno, como recompensa directa a las acciones llevadas a cabo en la esfera humana y como reflejo de una consecución efectiva del ritual. La tradición judeocristiana representa a Dios como Juez Supremo al que se ha de "dar cuenta" por las acciones llevadas a cabo en vida, como así se representa en el romance *Cura Traidor* o en algunas de las versiones del romance *Esposa Infiel*. Es la manifestación de la idea de juicio que conlleva al individuo, como recompensa mística, a distintos ámbitos dentro de la esfera extrahumana. Así, la premisa de la vida después de la muerte hizo que esta creencia se fortaleciera bajo la idea de las

¹⁴⁸³ Vid. Pérez Rioja, 1984, p. 370.

¹⁴⁸⁴ Chevalier y Gheerbrant, 1999, p. 446.

¹⁴⁸⁵ Douglas, 1991, p. 81.

dos ciudades de San Agustín: el cielo o la gloria y el infierno¹⁴⁸⁶. En otras ocasiones, como en la versión de Pido, concreta no enterrarla en sagrado bajo el argumento de la efectiva condenación, quedando de manifiesto que la idea de contaminación del cuerpo se superpone a la idea de juicio. En otras, este episodio se omite (Cohicillos y Caloca).

Por otra parte, para asegurar los lazos de solidaridad, propios del rito de paso de la muerte, el cura no sólo condona deudas pecuniarias, sino que ofrece compensación económica para que el cadáver sea sacado de casa y enterrado, así como para comprar el silencio del grupo. La supervisión del ejercicio del poder jurisdiccional del sacerdote será pautado a partir del Concilio de Trento.

2.8. Muerte espiritual, el pecado

Tras la relación sexual incestuosa se ha producido la muerte de la joven que fallece sin familia de procreación. El sacerdote no puede decir misa ni recibir comunión hasta que su situación queda subsanada mediante la intervención del personaje intermedio del confesor. Se inicia así, la segunda parte del romance. El sacerdote inicia un proceso de regeneración moral por muerte espiritual. El episodio de la prohibición se produce en el momento en el que el sacerdote se dispone a realizar el rito eucarístico. En el Romancero se encuentran alusiones abundantes que señalan la importancia de la misa para la vida de los individuos.

Se trata de expresiones del cristianismo popular dotadas de una variedad de formas rituales de manifestación. Las prácticas devocionales se manifiestan en el Romancero por medio del rezo del Rosario en *Amante Resucitada*, novenas o triduos en *Alma en Pena*, procesiones en *Viuda Fiel*, y peregrinaciones en *Cura Traidor*. Estas prácticas vienen a constituir elementos centrales de la vida religiosa

¹⁴⁸⁶ Y bajo estos dos opuestos se forja la idea de *limbo* de Santo Tomás y San Alberto Magno, reservado para los niños sin bautizar. El espacio que triunfa es el del *purgatorium* como lugar de expiación temporal de los pecados y cuyo momento triunfal es el siglo XIII (Vid. Le Goff, 1981, p. 9-10). El romance *Marbuena* señala la existencia de estos tres espacios situados en el “*valle de Josafat*”.

de los individuos. La religiosidad popular posee parámetros jerárquicos mediante los cuales estructura las asociaciones religiosas por las que el individuo, tanto el personaje como el recitador, evidencia su estructura devocional. La religiosidad popular a través del desarrollo geohistórico del Romancero pone de manifiesto que esta religiosidad popular no es estática, sino mutable. El momento de crisis de valores y cambio social operado desde la segunda mitad del siglo XX han provocado la disminución del grado de vigencia de estas manifestaciones tradicionales, al menos en cuanto a su formalismo. En el Romancero se realizan alusiones relacionadas con las prácticas rituales que los miembros de la esfera extrahumana deben realizar para asegurar el tránsito definitivo del difunto en la esfera extrahumana. En *Amante Resucitada* y en *Flor del Agua* se explicita la importancia que tiene la oración individual y que se ha de realizar al difunto como medio para asegurar el tránsito. Con ella, se sitúa la ofrenda, a través de los monumentos cultuales, y los dones en forma de flores, velas, vino, pan y cera... Más allá de toda creencia antropomórfica, cuando la religión se espiritualiza, el papel simbólico de la oblación conserva todo su valor, de este modo se obtiene esa intercesión ante Dios. La ofrenda conlleva oración, invocación de carácter colectivo o privado para alcanzar directa o indirectamente la protección de la divinidad, y entrar en relación con ella. Puede ser directa a Dios o indirecta, por medio de la Virgen o los santos. La función de la oración es defensiva, y es la aspiración a que se realice un deseo. Con ello, va incorporado el concepto de comunión, que permite acercarse físicamente a la divinidad. Por medio de la celebración de la fiesta, por medio del rito de la Eucaristía, se pretende respetar lo sagrado, para que no pierda formalidad y sentido y, para certificar la satisfactoria reconciliación que se espera con motivo de la celebración de la festividad. Si bien no se mencionan de una forma explícita en el Romancero, la existencia de instituciones como las cofradías, que bajo diversos patronos y advocaciones, se encuentran dedicadas a llevar a cabo las costumbres características del rito de la muerte. Se manifiesta de forma implícita en el romance *Estudiantes y Alma en Pena*, y en donde se pretende recalcar la importancia de cada una de ellas que pueden ir desde la determinación de la mortaja al entierro. Las cofradías son asociaciones de carácter explícitamente religioso, y su estudio es especialmente estratégico para el análisis de la sociedad y la cultura. Su función es la de promover la celebración de cultos, según el ciclo de

fiestas y de celebraciones establecidas en sus estatutos; se consigue por ello el mejoramiento espiritual de sus hermanos o asociados, por medio de la asistencia y la devoción, y realizar una caridad asistencial entre sus miembros y los más necesitados. Por ello, posee una significación social substantiva para el individuo pues constituye un medio de sociabilidad por su carácter de asociación formal con continuidad que dispone de una casa o lugar concreto para uso de los socios, casa-concejo. Asimismo el romance *Estudiantes y Alma en Pena* se hace eco de la importancia de la realización de oraciones al difunto mediante “misas y cabos de años”. De este modo, los elementos cronológicos precisos del momento del fallecimiento se convierten en fundamentales como repetición ritual y simbólica de la muerte. Todas ellas se concretan en la realización de la Eucaristía. La celebración eucarística se encuentra relacionada con la alimentación simbólica que acompaña a diversos ritos. Se trata de símbolos relacionados con el sol. El “pan” es el alimento esencial por antonomasia. Es el alimento sagrado espiritual “el pan de la vida”: “Yo soy el pan de vida: el que viene a mi no tendrá hambre” (Juan 6,35). El “vino” se encuentra asociado a la sangre como elixir de vida o de inmortalidad, relacionado con la idea de sacrificio (Mc 14,24). Esta idea se inserta en el esquema del cristianismo y es el que se nos refleja en el Romancero, es decir unido a la eucaristía. Los sínodos medievales exponen la importancia de este hecho, reservándose la excomunión para quien que incumpliera la norma¹⁴⁸⁷.

	Otro día a la mañana (versión de Luena)	a decir misa salió
38	Otro día de mañana, (versión de Polientes)	a decir misa marchó,
	Otro día a la mañana (versión de Frama)	fue a decir misa el traidor.
40	Otro día a la mañana (versión de Pido)	a decir misa fue el traidor;
	Otro día a la mañana (versión de Salceda)	va a decir misa el traidor.
34	A otro día a la mañana (versión de Fontecha)	a decir misa marchó,

¹⁴⁸⁷Domínguez Ortiz, 1988, p. 37.

- | | | |
|----|---|------------------------------|
| 44 | Al otro día a la mañana
(versión de Argüeso) | fue a decir misa el traidor. |
| 42 | Y otro día a la mañana
(versión de Argüeso) | fue a decir misa el traidor |
| 30 | Al otro día siguiente,
(versión de Cohicillos) | a decir misa salió. |

El carácter sacro otorgado a la vestimenta ritual del sacerdote la encontramos en algunas versiones que, por magia de contacto o simpática¹⁴⁸⁸, el acto de revestirse permite recordar su condición. En alguna versión, el sacerdote llega a intentar decir varias misas, siete, pero no es capaz de concluir ninguna de ellas. Se trata, además, de la “misa de difuntos”:

- | | | |
|----|---|--|
| 50 | Y otro día a la mañana
a decir la misa al alma
Siete veces ha empezado
(versión de Gajano) | el mal cura madrugó
del difunto que murió.
y ninguna concluyó. |
|----|---|--|

Las versiones de Gajano y Campo de Ebro omiten este episodio y dispone al sacerdote en la siguiente secuencia ritual del peregrinaje:

- | | | |
|----|--|----------------------|
| 58 | Y el otro día a la mañana
(versión de Gajano) | el mal cura madrugó. |
|----|--|----------------------|

La prohibición viene explicitada con la expresión “una voz del cielo oyó”. El reconocimiento de la culpa viene determinado en el Romancero por la aparición de una voz que implica comunicación. Esta idea fluctúa con la idea de conciencia, una experiencia ordenadora y reguladora del yo individual y la idea de comunicación divina. Similares fórmulas de comunicación son empleadas en las manifestaciones pictóricas del Trecento y Cuatrocento. El empleo de la expresión en latín rememora las fórmulas de comunicación preconciliares, y que eran las conocidas y empleadas por los informantes. En definitiva la conciencia individual que fundamentada en una moral social se eleva a rango de ley sacra y se convierte en un mecanismo de juicio y control social.

¹⁴⁸⁸ Frazer, 1991.

54	--Detente, cura, detente, que no puedes decir misa (versión de Gajano)	detente, cura traidor, ni recibir al Señor.--
54	-¡Detente, cura, detente; Que no puedes decir misa (versión de Guarnizo)	¡Detente, cura traidor! ni recibir al Señor.-
40	y estándose revistiendo	una voz del cielo oyó:
44	-Detente, cura, detente, que no puedes decir misa (versión de Luena)	detente cura traidor, ni recibir al señor.
42	y, estando diciendo misa -Detente, cura, detente, que no puedes decir misa (versión de Polientes)	del cielo bajó una voz detente cura traidor, ni recibir al Señor
46	Detente, cura, detente, que no puedes decir misa (versión de Frama)	detente cura traidor, ni celebrar al señor.
44	al medio de revestirse -Detente, cura, detente, que no puedes decir misa (versión de Pido)	una voz del cielo oyó. detente cura traidor, ni recibir al Señor.
42	Estándose revistiendo	una voz del cielo oyó.
46	-Detente, cura, detente, que no puedes decir misa (versión de Salceda)	detente cura traidor, ni recibir al señor.
38	al decir vobis peccatis -¡Detente, cura, detente, Que no puedes decir misa (versión de Fontecha)	una voz del Cielo oyó: detente, cura traidor! ni recibir al Señor.-
46	Estándose revistiendo	tres voces del cielo oyó:
50	-Detente, cura detente, que no puedes decir misa mientras no vayas a Roma (versión de Argüeso)	detente cura traidor, ni recibir al Señor, a por una excomunión.
46	y estándose revistiendo	tres voces del cielo oyó:
50	-¡Detente, cura, detente, Que no puedes decir misa mientras no vayas a Roma (versión de Argüeso)	detente, cura traidor! ni recibir al Señor a por una <i>escomunión</i> .
34 -No puedes decir misa, (versión de Abiada)el traidor. ni recibir al Señor

Las versiones de Caloca y Cohicillos finalizan en este punto, por lo que no existe el episodio de la penitencia.

	A la mañana siguiente	una voz del Cielo oyó:
14	- ¡Detente, cura, detente,	detente cura mayor,
	que no puedes decir misa	ni recibir al señor,
18	que pecaste gravemente,	lo que no perdona Dios.-

	(versión de Caloca)	
	-¡Quítate de ahí, cura!	¡Quítate de ahí, traidor!
34	Que <i>matastes</i> a una niña	que era más bella que el sol.-

	(versión de Cohicillos)	

Desde nuestro punto de vista, observamos en esta última parte del romance, una clara semejanza con el romance que, en el año 1885, daba a conocer Juan Menéndez Pidal. En el romance, el protagonista confiesa a un ermitaño el pecado de incesto y recibe como penitencia el castigo de una culebra o serpiente:

“- Yo traté con una hermana y también con una prima,
y para mayor pecado, con una cuñada mía.”-

A tenor de la posterior explicación que realiza del romance, se trataría del romance *La penitencia de don Rodrigo* (i.a)¹⁴⁸⁹, vinculado al último rey godo¹⁴⁹⁰, don Rodrigo.

2.9. Peregrinaje

En la versión de Abiada el cura se desmaya al oír estas palabras. Es la reacción corporal a la toma de conciencia de la situación. Se trata de una fórmula habitual en el Romancero¹⁴⁹¹. Constituye una expresión metafórica imagen que los

¹⁴⁸⁹ “De un pliego suelto del siglo XVI. La leyenda de la penitencia de Rodrigo nació a finales del siglo XIV (...) El romance juglaresco, resume el relato de Pedro del Corral en la Crónica ya citada. Este es el único romance del ciclo del rey Rodrigo del que se conservan varias versiones, fragmentarias, en la tradición oral moderna, aunque se ha perdido totalmente la figura del rey y sólo ha quedado la penitencia, aplicada ahora bien a un enamorado, bien a un pecador. Tanto en los siglos de oro como en el siglo XIX el tema de la penitencia de Rodrigo fue utilizado por varios autores” Vid. Díaz Roig, 1976, pp- 116-117.

¹⁴⁹⁰ Ibidem. Cid, 1986, pp. 279-281.

¹⁴⁹¹ La expresión “*desmayado cayó en tierra*”, como respuesta al conocimiento de la muerte por los vivos se presenta en diversas variantes de romances como *Viuda Fiel*, *Amante Resucitada*, *Condesita*, *Marbuena* y *Cura Traidor*.

vivos poseen de la muerte; es decir, como la primera apariencia empírica de la muerte.

36 -El cura que ha oído esto desmayado se cayó.
 (versión de Abiada)

Salvo la versión de Salceda, en las que el sacerdote inicia un camino, el resto de las versiones cántabras refieren la realización de una peregrinación a Roma:

Se fue por el camino adelante a ver qué remedio halló.
(versión de Salceda)

La peregrinación es un proceso ritual sacralizado de expiación de los pecados. Roma, convertida en la *Civitas Dei* se convierte en el foco de peregrinaciones desde finales del siglo XV. Tienen su origen en los procesos jubileos. De origen hebreo, el jubileo se realizaba cada cincuenta años. La obtención de la indulgencia requería, además, de la realización de la penitencia establecida así como de una estancia de quince días en Roma. En el año 1300, el papal Bonifacio VIII establece el primer jubileo en la bula *Antiquorum habet fida relatio*. Las proclamaciones papales de Martín V (1423), Nicolás V (1450), Pablo II (1475) y Alejandro VI (1500) motivaron la realización de estos jubileos. A partir del siglo XVI, el jubileo se realizará cada veinticinco años. Roma es el centro del catolicismo y las peregrinaciones permiten reforzar su supremacía, así como la reordenación y reconstrucción urbana y de creación artística para acoger a todos los peregrinos. Según el estatus social del individuo, la peregrinación podría realizarse a pie o a caballo. Ambas fórmulas están presentes en las versiones cántabras:

58	Y otro día a la mañana aparejó su caballo (versión de Gajano)	el mal cura madrugó, y a Roma se encaminó,
58	Y el otro día a la mañana Aparejó su caballo (versión de Guarnizo)	el mal cura madrugó. y a Roma se encaminó
46	Ha montado su caballo (versión de Luena)	para Roma caminó;

48	Él ha cogido el caballo, (Campo de Ebro)	para Roma se marchó,
42	Se ha montado en un caballo se ha montado en un caballo (versión de Fontecha)	el más ligero que halló, para Roma se marchó.
50	El cura que eso oye (versión de Frama)	para Roma caminó.
48	A otro día a la mañana (versión de Pido)	para Roma caminó.
54	El mal cura que esto ha oído (versión de Argüeso)	para Roma caminó,
52	- El mal cura que esto ha oído, (versión de Argüeso)	para Roma caminó

No obstante, la versión de Polientes omite el episodio de la peregrinación y el encuentro con el confesor.

2.10. *Confessio*

En este proceso ritual de la peregrinación y, en un lugar indeterminado, el protagonista se encuentra con un personaje intermedio:

50	y antes de llegar a Roma (versión de Campo de Ebro)	al Padre Santo encontró.
52	En el medio del camino (versión de Frama)	un capuchino encontró.
50	En el medio del camino (versión de Salceda)	un capuchino encontró.
56	en la mitad del camino (versión de Argüeso)	a un capuchino encontró,
54	y en la mitad del camino (versión de Argüeso)	a un capuchino encontró.

62	y a la mitad del camino (versión de Gajano)	con un fraile se encontró;
(31) (versión de Gajano)	un frailecito encontró:
62	y a la mitad del camino (versión de Guarnizo)	con un fraile se encontró.
50	A mediado del camino (versión de Pido)	un confesor encontró.
46	En el medio del camino (versión de Fontecha)	un frailecito encontró.

Según las versiones, jerarquizamos el Padre Santo, el fraile, el capuchino o el confesor. Nótese que, en términos generales, alude a órdenes religiosas que durante la Edad Moderna ejercían su actividad extramuros, y, que se concreta en la orden de los capuchinos, fundados en 1528 término popularizado para designar a la orden franciscana, fundada en 1589. Las órdenes mendicantes cobraron una especial fuerza. La figura del confesor es un importante símbolo de la Contrarreforma.

La confesión implica la declaración y reconocimiento de la falta, arrepentimiento ante el incumplimiento de la norma. Se trata de un rito expiatorio o un rito de regeneración moral. La confesión de un sacerdote ha de ser realizada por otro sacerdote. Sin embargo, para la dispensa es necesaria la intervención papal. Somos conscientes del debate que esta situación genera en la actualidad. Las normas presentes en la doctrina eclesial a partir de las disposiciones conciliares¹⁴⁹², promueven el cuestionamiento del celibato. En el canon 1.087 del CIC del año 1983, es impedimento para el matrimonio el orden sagrado. Si bien, la Sede Apostólica se reserva la dispensa por rescripto de secularización. Los partidarios del celibato opcional¹⁴⁹³ fundamentan parte de sus argumentos en dos

¹⁴⁹² Tomado de la revista on line *Call To Action y Future Church*, 12/95. En <http://www.futurechurch.org/languages/spanish/historia.htm> [Actualizado el 25 de enero de 2014].

¹⁴⁹³ En España existen asociaciones en pro del celibato opcional: ASCE (Asociación de Sacerdotes Casados de España) y MOCEOP (Movimiento por el Celibato Opcional). En América del Sur, el

grandes pilares. En el Decreto 43 del Concilio del Elvira de, año 306 (“todo sacerdote que duerma con su esposa la noche antes de dar misa perderá su trabajo”). El Concilio de Nicea del año 325, prohíbe el matrimonio de los sacerdotes una vez ordenados. El II Concilio de Tours del año 567, establece la pena de reducción al estado laico y excomulgación al clérigo hallado en la cama con su esposa. El Concilio de Aix-la-Chapelle del año 836, “admite abiertamente que en los conventos y monasterios se han realizado abortos e infanticidio para encubrir las actividades de clérigos que no practican el celibato”. El Papal Calixto II en los cánones 3 y 11 del I Concilio de Letrán del año 1123 invalida los matrimonios clericales, lo que ratifica y confirma el Papa Inocencio II, en el II Concilio de Letrán del año 1139. Por otra parte, el Concilio de Trento (1545-1563) proceso vertebral de la Contrarreforma como reacción a la Reforma, establece, en el canon 40 (sesión IX, Dz.964) el celibato y la virginidad como superiores al matrimonio. El Concilio Vaticano I del año 1869 establece la infalibilidad del papa y el Concilio Vaticano II del año 1962 hace equivaler el matrimonio a la virginidad. A partir del año 1966 se otorgan dispensas al celibato por parte de Pablo VI. En el vigente Corpus Iuris Canonici del año 1983 contempla la dispensa papal. De un lado, las referencias evangélicas¹⁴⁹⁴, y, del otro, la evidencia de la prueba histórica. Uno de los argumentos de esta evidencia, señala las figuras papales que contrajeron matrimonio. Es el caso de San Pedro, apóstol, San Siricio 385, San Félix III 483-492, San Hormidas 514-523, San Silverio (Antonia) 536-537, Adriano II 867-872, Clemente IV 1265-1268 o Félix V 1439 1449. En segundo lugar, los papas que tuvieron hijos ilegítimos tras el concilio lateranense: Inocencio VIII (1484-1492), Alejandro VI (1492-1503), Julio (1503-1513), Pablo III (1534-1549), Pío IV (1559-1565) o Gregorio XIII (1572-1585). Y, finalmente, papas que fueron hijos de papas o de sacerdotes. Entre los primeros, se encuentran: San Inocencio I (401-417), hijo de Atanasio I, San Agapito (535-536) hijo del papa Giordano, San Silverio (536-537) hijo del papa San Hormidas o Juan XI (931-935), hijo del papa Sergio III. Entre

Movimiento Latinoamericano de Sacerdotes Casados. En el año 1985 se celebró en Roma el I Congreso de Curas Casados.

¹⁴⁹⁴ Entre las referencias neotestamentarias: 1 Timoteo 3:2-4 y 12; 1 Corintios 6:9-10, 18; 1 Corintios 7:1-5; 1 Corintios 9:5; Efesios 5:22-23; 1 Corintios 7:9; Mateo 8:14; Hechos 15:28-29; Apocalipsis 21:8. Tomando del cap 5 http://www.chick.com/es/reading/books/141/141_05.asp [Actualizado el 25 de enero de 2014].

los segundos, San Damasco I (366-348), hijo del sacerdote San Lorenzo, Bonifacio (418-422), San Félix (483-492), Atanasio II (496-498), Marino (882-884), Bonifacio VI (896) hijo del obispo Adrián o Juan XV (989-996) hijo del sacerdote León.¹⁴⁹⁵.

Los datos estadísticos¹⁴⁹⁶ informan de un elevado porcentaje anual de sacerdotes católicos que obtienen dispensa papal¹⁴⁹⁷ para contraer matrimonio. Se estima en 100.000 los sacerdotes de todo el mundo que se casan. Los sacerdotes diocesanos en España son 18.043. Se calcula que el 20% están casados con dispensa. En Latinoamérica, la cifra computada es de 9.500. En España se concede un 41,7% de las solicitudes anuales. Según fuentes eclesíásticas, todos los años llegan al Vaticano 1.200 peticiones de dispensas sacerdotales y se concede una media de 500. Sin embargo, el romance no establece la opción de la dispensa.

2.11. Agregación: ritos de purificación

Tras la confesión se lleva a cabo la penitencia o separación ritual necesaria por la que el individuo puede agregarse al grupo, una vez realizado el castigo o purificación ritual inexcusable para la reparación del daño. En la religiosidad popular se plantea en términos de absolución del pecado cometido. Es un perdón

¹⁴⁹⁵ Tomado de la revista on line *Call To Action y Future Church*, 12/95. En <http://www.futurechurch.org/languages/spanish/historia.htm> [Actualizado el 25 de enero de 2014]

¹⁴⁹⁶ Fuente: Juan Lara para Europa Press: <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/sociedad/papa-partidario-dar-dispensas-los-curas-casarse> [Actualizado el 25 de enero de 2014]

Fuente: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/11/111101_argentina_sacerdotes_casados_iglesia_v_h.shtml [Publicado el 3 de noviembre de 2011]

Fuente: Oficina de Información de la Conferencia Episcopal Española (<http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/iglesia-catolica-en-espana/iglesia-en-espana.html>) [Publicado el 13 de septiembre de 2012]

Fuente: <http://www.radiocable.com/c4urascasados281.html> [Publicado el 21 de septiembre de 2009]

Fuente: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/11/111101_argentina_sacerdotes_casados_iglesia_v_h.shtml [Publicado el 3 de noviembre de 2011]

¹⁴⁹⁷ En el Código Canónico del año 1917 los sacerdotes eran excomulgados. A partir del Canon 1394,1 del CIC del año 1983 son suspendidos.

que concede la esfera extrahumana por medio de un intermediario en la esfera humana, el sacerdote o confesor.

El confesor establece, bajo el número simbólico de perfección, tres penitencias, con el empleo del verbo “echar”. Tienen un sentido gradual y quedan a elección del sacerdote. El diálogo entre el confesor y el protagonista hace uso del paralelismo para negar y, por ende, negociar y solicitar una pena mayor correlativa al daño causado.

Las penas impuestas se relacionan con ritos de limpieza y purificación expresadas a partir de tareas o acciones tradicionalmente asignadas a la mujer. Así, la primera acción ritual es barrer. Se trata de una simbólica limpieza del espacio físico. La adaptación a la rima asonante (ó) o el contexto geográfico estipulan varios recorridos. El más habitual en las versiones cántabras es Madrid – León. En esta tónica encontramos Palencia – León. Otro grupo de versiones ubican el romance en el este peninsular estableciendo el recorrido Navarra – Aragón o Cataluña – Aragón.

66	le ha echado tres penitencias, una, que barra las calles --Esa no es mucho, mi vida,	una grave, otras dos no: desde Madrid a León. esa no es mucho, mi amor,
70	esa no es mucho, mi vida, (versión de Gajano)	para lo que merezco yo.
66	Le ha hechado tres penitencias, Una, que barra las calles, --Esa no es mucho, mi vida,	si una grave otras dos no. desde Madrid a León. es no es mucho, mi amor,
70	que no es mucho, mi vida, (versión de Guarnizo)	para lo que merezco yo.
48	le echaron tres penitencias -Que barras todas las calles	si una grande otra mayor. desde Madrid a León,
52	y que las quedes tan limpias (versión de Luena)	como el lucero del sol.
46	Tres penitencias le ha echado, Una que barra las calles	si una es mala otra, peor. de Cataluña a Aragón,
50	y las deje tan barridas, - Esa es poca penitencia, (versión de Polientes)	como la luna y el sol. por la que merezco yo

54	-Confiésemme, usted mi vida écheme tres penitencias,	confiésemme usted, mi amor, si una grande otra mayor.
58	-Que barrera usted las calles que las deje bien barridas	desde Madrid hasta León, que quiten la vista al sol.
62	Eso es muy poco, mi vida, eso es muy poco, mi vida, (versión de Frama)	eso es muy poco, mi amor, eso es muy poco, mi amor.
52	-Confiésemme usted, buen cura, écheme tres penitencias,	confiésemme usted, mi amor, si una grande otra mayo.
56	-Que barras todas las calles y las dejes tan brillantes	desde Madrid a León, que quiten la vista al sol.
60	-Ésa no es grande, mi vida, ésa no es grande, mi vida, (versión de Pido)	ésa no es grande, mi amor, mayor la merezco yo.
54	-Confiésemme, usted mi padre Le ha cogido por la mano le ha echado tres penitencias,	confiésemme usted, mi Dios. para allí se lo llevó; todas las tres cual mayor.
58	La una, barrera las calles (versión de Salceda)	desde Palencia a León;
54	-Aquí vengo, padre mío, -Te echaré tres penitencias la una que barras las calles	que me dé la absolución. tú cogerás la mejor; desde Madrid a León,
58	de barridas que las pongas y si esa no te gusta (versión de Campo de Ebro)	que relumbren como el sol yo te daré otra mejor;
50	-¿A dónde vas, cura, a dónde? ¿Vas en busca penitencias? Si una se te hiciese poco,	¿Dónde vas, cura traidor? Penitencias traigo yo. yo te echaré otra mayor.
54	Que barras todas las calles - Esa me es poco, mi vida, (versión de Fontecha)	desde Madrid a León. más que eso merezco yo.
58	mandó que le confesara Tres penitencias le ha echado,	y al punto le confesó. si una es grande la otra es mayor:
62	la primera es que barrera y que lo deje tan limpio (versión de Argüeso)	desde Navarra a Aragón, como los rayos del sol.
58	Manda que le confesara Tres penitencias le ha echado,	y al punto le confesó. si una es grande otra es mayor.
62	La primera, que barrera que lo dejara tan limpio	desde Navarra a Aragón, como los rayos del sol.
66	- Eso es poco para mi alma, eso es poco por mi alma (versión de Argüeso)	es es poco por mi amor, pa lo que merezco yo.
38	- Que barras todas las calles - Eso no es mucho, mi vida,	Cataluña y Aragón. eso no es mucho, mi amor.

42 Eso no es mucho, mi vida, pa' lo que merezco yo.
 (versión de Abiada)

- ¿Dónde vas hombre perdido? A buscar la Salvación
 Confiésem V.,mi vida confiésem V., mi amor
 (versión de Gajano)

La segunda penitencia rechazada por el sacerdote se encuentra vinculada a la vela:

74 que tengas un cirio ardiendo mientras la misa mayor.
 --Eso no es mucho, mi vida, eso no es mucho, mi amor,
 78 eso no es mucho, mi vida, para lo que merezco yo.
 (versión de Gajano)

74 - Si esa se te hace chica yo te echaré otra mayor:
 que tengas un cirio ardiendo mientras la misa mayor.
 - Esa no es mucho, mi vida, para lo que merezco yo.
 (versión de Guarnizo)

56 -Que te metas en un cirio y ardas por *espabilón*.
 -Esa no es grande, mi vida, para lo que merezco yo.
 (versión de Luena)

54 - Si esa es poca penitencia, yo te la dará mayor,
 que te metas en un cirio y tú seas *pabellón*.
 58 - Esa es poca penitencia *pa'* la que merezco yo.
 (versión de Polientes)

66 -Que haga usted un velón de cera sin mecha de apabellón.
 -Eso es muy poco, mi vida, para lo que merezco yo.
 (versión de Frama)

64 -Te hagas un velón de cera, te pongas de pabellón.
 -Ésa no es grande, mi vida, mayor la merezco yo.
 (versión de Pido)

62 la otra hacer un cirio de cera ponerse de pabellón.
 (versión de Salceda)

62 compras un cirio de cera te metes de pabillón;
 (versión de Campo de Ebro)

62 Que hagas un cirio de cera, que te pongas por pabellón.
 Eso me es poco, mi vida, más que eso merezco yo.
 (versión de Fontecha)

- 70 -Si eso es poco por tu alma yo te echaré otra mejor:
 la segunda, haz una vela y ponte un pabellón.
 74 -Eso es poco para mi alma, para lo que merezco yo.
 (versión de Argüeso)

Las velas eran realizadas en las casas de forma artesanal por las mujeres. Servían de ofrenda. En la actualidad se conserva la costumbre del encendido de las velas al inicio de las celebraciones. Son símbolo de luz y purificación. El tamaño establece categorías, siendo el cirio pascual el más destacado. La metáfora de convertirse en cirio o velón de cera, evoca la muerte en el fuego. A partir del trabajo de campo, se ha observado la importancia que la comunidad señala al Día de los Difuntos que une el sentido simbólico del fuego con la ofrenda. Representa la cristianización del fuego. Éstas son el símbolo individual de vida espiritual y de salvación en el contexto al que se opone de vida universal y cósmica. La ofrenda conforma una acción ritual por la que se lleva a cabo la agregación y purificación ritual de un desorden cometido. Se entrega a cambio de que Dios o los santos actúen en favor del mal que aún pueda encontrarse en el interior del difunto. Es lo que Durkheim denomina “procedimientos psicológicos”¹⁴⁹⁸. Este día el sacerdote, después de realizar la misa pasaba rezando un Padre Nuestro por cada uno de los “hacheros” o “sepulturas”. Se trata de instrumentos de madera en forma cuadrada en donde se coloca un número determinado de velas en función de las capacidades económicas. Había dos tipos de velas: las velas gruesas de cera o “hachas” y las velas de cera o de aceite “delgás”. En las esquinas se colocan las hachas cuyo número oscila entre dos y doce y entre ellas, las más finas. Por lo general, lo formaban cuatro o cinco hacheros y cuatro más finas. Se encontraban situados junto a los “cepos” de esparto en los que se “ahincaba” la gente para sentarse en la iglesia. El conjunto comprendía el espacio limitado por cada una de las sepulturas situadas en el suelo de la iglesia. A cambio de los rezos del cura por el difunto se le colocaba en los hacheros un trozo de pan y, con el tiempo, también se le daba dinero en el bonete. El número de rezos era directamente proporcional a la cantidad de tributos entregados. Cada familia tenía asignada una tumba de la iglesia y se situaban allí. El día de Difuntos se encendían todas las velas. Los domingos encendían las hachas y los “días de hacer” encendían las finas. Con el

¹⁴⁹⁸ Durkheim, 1992, p. 27.

tiempo llegaron a convivir los hacheros y los “candelabrus”, manteniendo ese carácter intercesor.

La tercera penitencia consiste en arder en un horno encendido:

- | | | |
|----|---|---|
| 82 | --Si esa te se hace chica
que te metas en un horno
(versión de Gajano) | yo te echaré otra mayor:
cuando esté al mayor ardor.-- |
| 78 | - Si esa se te hace chica
que te metas en un horno
(versión de Guarnizo) | yo te echaré otra mayor:
cuando esté al mayor ardor.- |
| 60 | Que te metas en un horno
(versión de Luena) | cuando esté al mayor ardor. |
| 62 | - Si esa es poca penitencia
que te metas en un horno
(versión de Polientes) | yo te la echaré mayor,
cuando esté al mayor ardor. |
| 70 | -Y ahora que se arrojase usté al un horno cuando está al mayor ardor.
(versión de Frama) | |
| 68 | -Que te arrojes a un horno | cuando está al mayor ardor. |
| 72 | -Ésa sí es grande, mi vida,
Ya barrió todas las calles
y las dejó tan brillantes | y así la merezco yo.
desde Madrid a León,
que quiten la vista al sol; |
| 76 | ya se hizo un velón de cera,
ya se iba a arrojar al horno
(versión de Pido) | se puso de pabellón;
cuando estaba al mayor ardor, |
| | la otra que entrase en un horno
(versión de Salceda) | cuando está ala mayor ardor, |
| 66 | si no quieres hacer esa
que te metas en un horno
(versión de Campo de Ebro) | yo te daré otra mejor,
cuando esté al mejor ardor. |
| 66 | - Si esa se te hiciese poco,
Que te metas en un horno
(versión de Fontecha) | yo te echaré otra mayor.
cuando esté al mayor ardor.- |
| 78 | -Si eso es poco por tu alma
-Que te metas en un horno
(versión de Argüeso) | yo te echaré otra mejor.
cuando esté al mejor ardor. |

- | | | |
|----|--|---|
| 70 | – Si es poco por tu alma
que te metas en un horno
(versión de Argüeso) | yo te echaré otra mejor,
cuando esté en mejor ardor. |
| 46 | - Si eso te parece poco
- que te metas en un horno
(versión de Abiada) | yo te echaré otra mayor:
cuando esté al mayor ardor. |

Es, en la arquitectura popular, el instrumento para la cocción del pan. El pan se revela en los elementos sacrificiales de la divinidad mediante el que el individuo se une en comunión con la deidad y la vida más allá de la muerte, en un retorno al origen divino. Detrás del pan, prototipo de alimento y base de la alimentación en época moderna, se encuentra un proceso de transformación¹⁴⁹⁹. Cambio que deberá ser realizado por el cura.

Bajo la noción del fuego, se concreta la idea de vivir el infierno en la tierra como penitencia sanadora. El fuego constituye un elemento ritual de significación simbólica que se encuentra relacionado con ritos iniciáticos de separación. Mediador en su transformación regenerativa y sacrificial de la materia de elementos que desaparecen para dar lugar a otros elementos nuevos que aparecen con una finalidad purificadora capaz de destruir las fuerzas del mal¹⁵⁰⁰. Por su símbolo de eterna transformación, el fuego es asimilado con la constante transformación y eterno retorno¹⁵⁰¹ purificador que se concreta en la idea cristiana del infierno¹⁵⁰².

La penitencia del fuego, evoca uno de los principales instrumentos de difusión de la Contrarreforma, la Inquisición¹⁵⁰³. Tiene sentido que el romance surga cuando se pone en tela de juicio los comportamientos anómalos de muchos curas, y, de modo especial, cuando una parte de la Iglesia, la luterana y protestante, determinan la libertad para contraer matrimonio. La reacción de la Iglesia

¹⁴⁹⁹ Igor de Garine ha señalado la importancia que cobran las técnicas de producción de los alimentos Vid. Garine, 1995 p. 133

¹⁵⁰⁰ "Es el germen que se reproduce en las vidas sucesivas" Cit. Cirlot, 1981, p. 209.

¹⁵⁰¹ Según Mircea Eliade, atravesar el fuego es símbolo de trascender la condición humana. En Eliade, 1961; en cuyo sentido se encuentran las penitencias que se han de superar en el romance *Cura Traidor*: "que te metas en un cirio - y ardas por espabilón" o "que te metas en un horno - cuando esté al mayor ardor"

¹⁵⁰² Ejemplos de ello son *Cura Traidor*, *Delgadina* y *Marbuena*.

¹⁵⁰³ Escandell Bonet y Pérez Villanueva, 2000.

contrarreformista, es asegurarse de reforzar el correcto mantenimiento de la norma.

2.12. Arrepentimiento y perdón

En el contexto de la acción ritual, esta fase se corresponde con la agregación al grupo. El empleo del paralelismo convierte esta segunda parte del romance en un proceso circular. El arrepentimiento expresado en la voluntad de superación de la prueba es suficiente para que se produzca la incorporación del protagonista al estado inicial. Se produce la subsanación del daño. En el año 1934, José María de Cossío y Tomás Maza Solano, publican el romance *Los niños en el horno* (a)¹⁵⁰⁴. El romance gira en torno al milagro de la resurrección de los tres hijos de una viuda que, enciende el horno con sus tres hijos dentro.

86	El cura que lo iba a hacer se oyó del cielo diciendo: detente, cura, detente,	cuando un voz del Señor -Detente, cura traidor, detente, cura traidor,
88	que ya puedes decir misa (versión de Gajano)	y recibir al Señor.—
(42)	Ya se estaba desnudando (versión de Gajano)	baja del cielo una voz
82	El cura que lo iba a hacer se oyó del cielo diciendo:	cuando una voz del Señor -¡Detente, cura traidor!
86	¡Detente, cura, detente! Porque ya puedes decir misa (versión de Guarnizo)	¡detente, cura traidor! y recibir al Señor.-
64	El cura que lo iba a hacer -Deténte, cura, deténte, deténte, cura, deténte (versión de Luena)	una voz del cielo oyó. deténte, cura traidor, que ya te perdono yo.
66	Ya lo iba a hacer el mal cura, y estándose desnudando,	ya lo iba a hacer el traidor, del cielo bajó una voz.
70	- Detente cura detente, que ya puedes decir misa que te ha perdonado mi hijo (versión de Polientes)	detente cura, por Dios, y recibir al Señor, también te perdono yo.
74	Al tiempo de allí arrojarse -Deténte, cura, deténte, que ya puedes decir misa (versión de Frama)	una voz del cielo oyó. deténte, cura traidor, y celebrar al Señor.
















¹⁵⁰⁴ Se trata de una única versión procedente de Campo de Ebro, Valderredible con el número LXXIII. En Cossío y Maza Solano, 1934, p. 49.

80	ya se iba a arrojar al horno	y una voz del cielo oyó:
	-Detente, cura, detente,	detente, cura traidor,
84	que ya puedes decir misa	y recibir al Señor.
	(versión de Pido)	
70	El ya bueno sacerdote	la del horno se escogió;
	estándose en él metido	una voz del cielo oyó:
	-Detente, cura, detente,	que ya te perdona Dios;
74	que ya puedes decir misa	y celebrar al Señor.
	(versión de Campo de Ebro)	
70	Está desnudándose el cura	y una voz del cielo oyó:
	- ¡Detente, cura, detente,	detente, cura traidor!
	Que ya puedes decir misa	y recibir al Señor.-
	(versión de Fontecha)	
82	Ya se estaba desnudando	para meterse el traidor,
	estando a la boca del horno	tres voces del cielo oyó:
	-Detente, cura detente,	detente cura traidor,
86	que ya puedes decir misa	y recibir al Señor,
	por cumplir la penitencia	que el Padre Santo te echó.
	(versión de Argüeso)	
74	- Ya se estaba desnudando	para meterse el traidor
	y estando a la boca el honro	tres voces del Cielo oyó:
	-¡Detente, cura, detente,	detente, cura traidor,
78	que ya puedes decir misa	y recibir al Señor
	por cumplir la penitencia	que el Padre Santo te echó!.-
	(versión de Argüeso)	
50	El cura ya lo iba a hacer,	una voz del cielo oyó.
	-Detente, cura, detente,	detente, cura traidor,
	que ya puedes decir misa	y recibir al Señor.
	(versión de Abiada)	

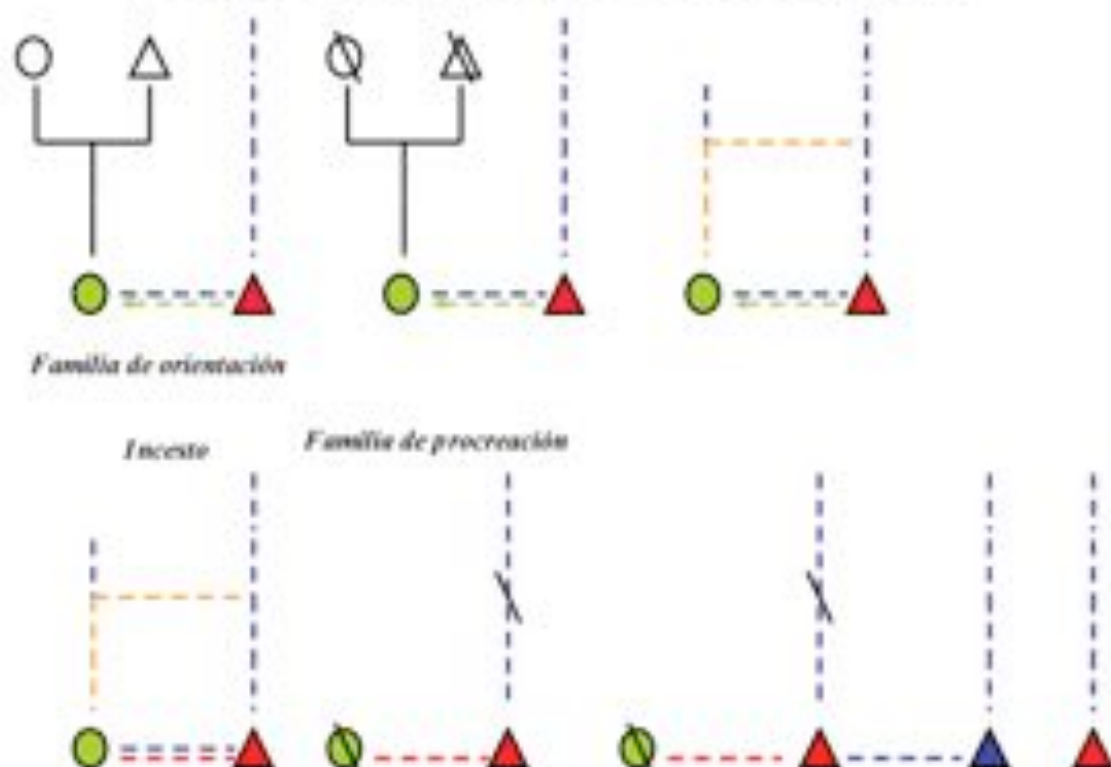
Sorprende la versión de Salceda, única versión en la que se considera culpable a la joven, quizá como consentidora e incitadora de la transgresión cometida por el cura:

66	Estando entrando en el horno	una voz del cielo oyó.
	-Detente, cura, detente,	detente, cura traidor,
	que ya puedes decir misa	y celebrar al Señor.
70	El cura se fue a la gloria	la niña se condenó.
	(Versión de Salceda)	

Esquema parentesco Cura Sacrilego

Figura/ Símbolo	Simbolos	Signif. Simbol	
Padre			Relación conyugal
Madre			Relación de filiación
Cura Sacrilego			Relación incestuosa
Hija/Huérfana/Tutelada			Relación de enamoramiento
Padre fallecido			Parentesco espiritual
Madre fallecida			Parentesco de adopción/tutela
Huérfana/Tutelada fallecida			
Confesor			Parentesco espiritual suprimida

Relación de parentesco Cura Sacrilego



VI. Conclusión

El objetivo principal de esta tesis doctoral ha sido una nueva propuesta de análisis del ciclo del incesto aún presente en el Romancero, y de forma más precisa, en las versiones cántabras de los romances *Delgadina*, *Silvana*, *Tamar*, *Primos Romeros*, *Cura Traidor* y *Blancaflor y Filomena*.

Para el mejor manejo de los cientos de versiones existentes de estos romances, nos hemos centrado en los textos procedentes de Cantabria. Para tal fin, hemos confeccionado el corpus de Cantabria con los romances que se han venido publicando desde los albores del siglo XX hasta la actualidad, incluyendo mi aportación personal al corpus fruto del trabajo de campo realizado entre 1999 y 2003 en los que recopilé 250 versiones de romances, 190 textos de la tradición oral y entrevistado cerca de 192 informantes.

Si bien las conclusiones han venido de la mano de los análisis realizados, en las páginas sucesivas queremos detenernos de nuevo en ellos y destacar algunos aspectos comunes en los textos estudiados, todos ellos pertenecientes al grupo temático de las tragedias familiares y al campo fabulístico del denominado ciclo del incesto.

Así, el romance *Delgadina* trata el incesto paterno filial, temática hallada en referencias veterotestamentarias, en la tradición literaria medieval, así como en tradiciones mítico-religiosas que tienen como protagonista a Maia Bona Dea. El padre se enamora de una de sus hijas, la más pequeña dentro del orden jerárquico familiar, para convertirla en “madrastra de sus hermanas”. La subversión de los roles de parentesco y la prohibición religiosa son los argumentos esgrimidos por la protagonista para rechazar la intención de su padre. Por este motivo, los criados, personajes intermedios, ejecutan el castigo consistente tanto en el encierro como en comer y beber desagradables alimentos prescritos. Durante el periodo de la fase de separación y a través de las ventanas, a modo de espacios liminales previos a la agregación, solicita el socorro de sus hermanos imbuidos en juegos rituales iniciáticos, que le es denegado; pero es que incluso se le niega el auxilio de la figura materna, personaje fundamental en la ocultación del incesto para la preservación del núcleo familiar. En el momento en el que se doblega su voluntad, el padre da orden a los criados, posibles maridos potenciales, para que sacien la sed de Delgadina. Sin embargo, Delgadina muere y ocurre el hecho milagroso por el que los actores se agregan a distintas esferas extrahumanas a modo de premio o recompensa por las acciones realizadas.

El tratamiento del incesto en el romance *Silvana* difiere. El peso de la figura materna es fundamental en el desenlace de la fábula. La génesis mítica del romance se contextualiza en el tiempo festivo de la primavera personificado en la deidad sumeria Inanna, cristianizado en torno a los rituales de Pascua Florida. Asimismo, la indumentaria tiene tanto en esta fiesta como en el romance un peso fundamental, ya que es el elemento esencial en el que se basa el engaño. Así, el padre desea pasar la noche con la protagonista. El argumento declarado por Silvana para la evitación del incesto es una norma elevada al grado de precepto religioso, al tiempo que la figura materna se convierte en el actor fundamental para su evitación. Se produce así un intercambio de roles basado en la vestimenta y la ocultación de los deseos del padre como mecanismo de supervivencia del grupo y salvaguarda de la honra.

El romance *Tamar* versa sobre el incesto entre hermanos, tratado ya en el mito de Absalón. En un grupo familiar de orientación patriarcal, el hijo de un miembro de las élites se enamora de su hermana. Esta situación hace enfermar al joven, por lo que el padre le ofrece una serie de rituales basados en los alimentos propiciatorios y en los cuidados para su sanación. Para ello, es fundamental conocer los síntomas de la enfermedad, el mal de amor y la subsiguiente prohibición de mantener relaciones con una hermana. El joven accede a los cuidados propuestos siempre que sean dados por su hermana. Tamar, vestida para tal fin, cumple con los requisitos planteados por su hermano, hasta que se produce la violación de la joven. Entre los mecanismos de defensa y negación plantados por la joven Tamar se encuentra el debate de la prohibición del incesto: el infructuoso intercambio y la prohibición basada en un precepto divino se enfrentan al argumento de la belleza de la joven.

En las versiones cántabras que hemos analizado, destacamos dos ramas dentro de la subtradición de las versiones cántabras. La aparición de los doctores, como personajes intermedios que demuestran el embarazo de Tamar. Así, como consecuencia de la consumación del incesto se produce el nacimiento de un niño. Sobre este asunto, la tradición cántabra evidencia el argumento genético para la propia prohibición del incesto. Y, finalmente, el grupo de versiones en las que el padre promueve el matrimonio entre los hermanos y la perpetuación de la sucesión en el grupo de parentesco, lo que desencadena el suicidio de la joven y la maldición que lanza a su padre.

El texto pararromancístico de *Primos romeros* nos traslada al mundo de las vetustas peregrinaciones. Dos primos caminan con la vestimenta de peregrinos a Roma

para obtener, en las versiones cántabras, la indulgencia para poder contraer matrimonio. Hacen uso de la hospitalidad antes de tener una audiencia con el Papa. En las versiones cántabras podemos encontrar dos ramas motivadas por el diferente tratamiento que este tipo de solicitudes ha tenido a lo largo del tiempo y según las circunstancias de los solicitantes. En la audiencia con el Papa, la actitud que éste demuestra permite justificar la situación que viven los protagonistas. La belleza es la motivación de la transgresión de la norma apoyado por los personajes intermedios de los pajes del Obispo. En este punto, se abre la posibilidad de realizar un intercambio de roles entre el peregrino y el Papa por medio del canje de la capa. Finalmente, se inicia el camino de vuelta de la peregrinación y al llegar a la ciudad de Valencia nace una niña. De nuevo, este romance nos sitúa en el contexto de rituales festivos propios de la primavera.

El romance vulgar *Cura Sacrílego*, nos presenta a un sacerdote que se enamora de una joven desde el momento en el que la bautiza; esto es, trata el asunto del parentesco espiritual. Cuando ésta queda huérfana se la lleva a su casa y abusa de ella siendo la consecuencia inmediata la muerte de la joven. El sacerdote pide ayuda a los vecinos para sacar el cuerpo de su casa y para mantener la ocultación. Cuando se dispone a revestirse para oficiar una misa la voz de la conciencia declara el pecado cometido. Inicia un peregrinaje y, en un lugar intermedio, se encuentra con el personaje intermedio del confesor. Éste le indica una serie de ritos de purificación para su agregación mediante el arrepentimiento. Es en este punto, cuando se produce el perdón por el acto cometido.

Finalmente, el romance *Blancaflor y Filomena* trata la prohibición existente entre cuñados. Nos presenta un grupo de parentesco matrilineal, una madre y sus dos hijas que pasean a modo de exhibición, cuando se encuentran con el pretendiente foráneo. Es la manifestación de la estrategia matrimonial basada en la exogamia. El joven pide la mano de una de las hijas. Sin embargo, parece existir un sistema preferencial en cuanto a la hija a casar y la madre le entrega a la otra hermana. Cuando ambos están ubicados en las tierras del esposo, éste regresa a casa de su suegra. Se trata de la ausencia del esposo, otro de los campos fabulísticos del Romancero, quien mediante la manipulación y engaño para asistir a su parturienta esposa consigue su objetivo: llevarse a la hermana, su cuñada, aquella que pidió en primer lugar. En medio del camino se produce la violación y mutilación de la joven. En este punto aparece en escena un personaje intermedio, un pastor, que será el encargado de delatar el crimen cometido por su esposo. Blancaflor da a luz un hijo y realiza su particular venganza

cometiendo infanticidio. A modo de un banquete ritual da de cenar a su hijo muerto a su propio esposo, desencadenando la asignación de culpas entre los esposos.

Pensar en estos romances nos hace centrarnos en el personaje protagonista que, generalmente, da nombre al texto romancístico. Una protagonista femenina que se convierte en el centro de todas las relaciones que se desarrollan en la intriga. Y, una intriga que relata tragedias, abusos y maltratos. Centrarnos en los roles que conforman el grupo social reflejado en los textos, teniendo en cuenta tanto sus presencias como ausencias, nos permite observar la asignación de estereotipos, que la cultura popular realiza al grupo social de la familia. Los estereotipos se fundamentan en concepciones míticas ligadas a poder. Son quienes ejercen el control social. Tienen poder y prestigio. Estos mitos y estereotipos generan identidades. Y, con ello, interacciones y mecanismos de respuesta, posiciones, tareas y funciones. En este sentido, existe una clara posición jerárquica entre los roles representados, en la que el hombre se encuentra por encima de la mujer y el de mayor edad sobre el de menor edad. Delgadina es la menor de las hermanas y es requerida por su padre, Tamar es la hermana ultrajada por su hermano con el apoyo de su padre, la figura materna apenas evidencia poder en el grupo, salvo en el caso de *Silvana*, en el que la figura paterna queda ridiculizada mediante el engaño, y la protección ejercida por la madre. Esta diferenciación es más evidente cuando se atiende al lazo biológico, basado en la sangre, y el lazo social fundamentado en el contrato que supone el matrimonio. En definitiva, los roles establecen relaciones asimétricas en una estructura dicotómica que diferencia entre el género y la edad: madre-hija; padre-hija; esposo-esposa; hermano-hermana.

De este modo, nos encontramos ante la figura del hombre incestuoso o maltratador que, en las versiones de nuestros romances, justifica su acción basándose en la belleza de la protagonista femenina, circunstancia que pone a los lectores al lado de la víctima al tiempo que nos interpela y cuestiona sobre la actualidad de estos romances en un tema considerado tabú. Ruth Teubal pone de manifiesto el elevado porcentaje de población femenina que sufre “diferentes formas de maltrato/abuso intrafamiliar”¹⁵⁰⁵. La Organización Mundial de la Salud¹⁵⁰⁶, señala el problema de la violencia como apremiante. En Estados Unidos se producen cada año más de 5,4 millones de crímenes

¹⁵⁰⁵ Teubal, 2003, p. 220.

¹⁵⁰⁶ Krug, Etienne, et al., 2002, pp. 1083-1088.

violentos¹⁵⁰⁷. En España, en el año 2000, se produjeron más de 115.000 delitos violentos que incluyen los homicidios y violaciones¹⁵⁰⁸. La psicopatía “afecta a un 0.5% y 1.5% de la población general”¹⁵⁰⁹. La genética cuantitativa establece que aproximadamente el 50% está causado por la reduplicación cromosómica de un alelo¹⁵¹⁰, genotipo, que ante estresores ambientales manifiestan el fenotipo. Aún hoy en día es difícil conocer la causa de esta transgresión, mientras los textos reiteran la belleza física de la víctima. Un perfil psicológico del abusador indica que se trata de individuos que consideramos en proceso de exclusión social¹⁵¹¹. Si bien, en estudios realizados con animales sometidos a estrés ambiental crónico, se observaron cambios cerebrales¹⁵¹². I. Jáuregui¹⁵¹³ señala como fundamental el factor de socialización. De este modo, un condicionante ambiental es haber sido víctima de abusos sexuales en el pasado¹⁵¹⁴. Se incrementa un 30% la probabilidad de ser un adulto maltratador si se sufrieron abusos durante la infancia¹⁵¹⁵. Las estadísticas indican que el 4% de enfermos mentales tiene un historial de abuso sexual¹⁵¹⁶.

Con todo, sigue resultando llamativo el hecho de que estos romances en los que se acepta el incesto, sigan transmitiéndose principalmente por la figura femenina, que podría ser propio de un contexto histórico-cultural en el que se ponen en cuestión sistemas familiares previos con costumbres que podemos localizar en estructuras familiares previas a la consolidación de la familia cristiana, tal y como hemos podido evidenciar en las páginas precedentes. Fraile Gil llama la atención del romance *Tamar*, junto con otros de trágicos asuntos, como *Delgadina*, que fueron interpretados por niñas que las “canturreaban en las interminables ruedas y corros donde giraba su infancia”¹⁵¹⁷. Atero, en relación al Romancero infantil, constata la interpretación femenina de *Tamar* “que se atreven incluso a acompañar sus inocentes juegos con el escabroso tema del

¹⁵⁰⁷ *Statistics US Bureau of Justice. Criminal victimization. Washington DC: 2006* [actualizado 27/08/15: <http://www.bjs.gov/content/pub/pdf/cv06.pdf>]

¹⁵⁰⁸ Díez Ripollés, 2006, pp. 1-19.

¹⁵⁰⁹ Jáuregui Balenciaga, 2008, p. 129-144.

¹⁵¹⁰ Gallardo-Pujol, et al., 2009, p. 193.

¹⁵¹¹ Bamford, 1983, pp. 764-765.

¹⁵¹² Gallardo-Pujol, 2009, p. 196.

¹⁵¹³ Jáuregui Balenciaga, 2008.

¹⁵¹⁴ Finkel, Kenneth, 1994, pp. 935-945.

¹⁵¹⁵ Gallardo-Pujol, et al., p.194.

¹⁵¹⁶ Bamford, 1983, pp. 764-765.

¹⁵¹⁷ Fraile Gil, 1993, p. 32.

incesto”¹⁵¹⁸. Su influencia en el problema del incesto no dejó indiferente a la mujer¹⁵¹⁹ ya que siguió formando parte de los repertorios de los intérpretes.

Creemos que la temática del incesto sigue transmitiéndose, especialmente, por medio del intérprete femenino, porque el romance promueve la “autonomía emocional intergeneracional”¹⁵²⁰ a partir de un necesario distanciamiento. El incesto en estos romances es la expresión vicaria de una emoción moral que permite una “valoración cognitiva inconsciente”¹⁵²¹. Siguiendo a Fransesc Barata, el manifiesto interés por esta temática trágica convertiría al romance en una mediación de la violencia¹⁵²². Según F. Ostrosky-Solís et al¹⁵²³ y A. E. Vélez García et al¹⁵²⁴, la emoción es la reacción individual, psicológica y fisiológica, que conlleva actitudes de evitación o aproximación, experimentada a partir de la inmediatez de la percepción, generando una respuesta somática instintiva y automática. Las propias protagonistas expresan el argumento esencial para el rechazo. En el romance *Delgadina*, “ser madrastra de mis hermanas”, subvirtiendo el orden lógico de las relaciones de parentesco, en el romance *Silvana* el argumento de la prohibición elevado al grado de precepto religioso, y en el romance *Tamar*, la prohibición por el vínculo familiar existente.

El romance *Tamar*, lejos de ofrecer algunas explicaciones folk de la prohibición o tabú del incesto, parece reforzar su existencia. Se rechaza por la existencia de un conflicto interno en el protagonista como resultado de o bien una repulsión instintiva o bien del conocimiento asimilado y asumido de la existencia de una prohibición, hecho que no evita la existencia del deseo. La existencia de una prescripción o norma elevada a rango religioso, prohibición o precepto divino como argumento de la prohibición. Las consecuencias biogenéticas de la transgresión del tabú del incesto como estrategia adaptativa de evitación. La inexistencia de un término del parentesco para referir al ‘hijo de hermano y hermana’. En términos económicos, el matrimonio entre hermano priva de un intercambio ventajoso; los bienes quedan dentro del matrimonio y no se incrementa el patrimonio familiar. La violación es la máxima expresión de la transgresión. Implica la existencia de una prohibición y un requisito esencial para su

¹⁵¹⁸ Atero Burgo, 1990, pp. 13- 34.

¹⁵¹⁹ Mariscal de Rhett, 1987, pp. 645-666.

¹⁵²⁰ Parra, Águeda y Oliva, 2009, pp. 66-75.

¹⁵²¹ Ostrosky-Solís y Vélez García, 2008, p. 116.

¹⁵²² El autor hace una explícita referencia a los pliegos de cordel o romances de ciego, y continúa con toda la literatura. En Barata, 2008, pp. 23-25.

¹⁵²³ Ostrosky-Solís, y Vélez García, 2008, pp. 115-126.

¹⁵²⁴ Vélez García, et al. pp. 189-199.

violación¹⁵²⁵. El argumento de “nacer guapa” como argumentación para justificar la violación y el incesto. No existe pena o castigo ante un embarazo consecuencia de la violación del tabú. Se potencia el ocultamiento y el matrimonio entre hermanos.

No obstante, a partir del análisis secuencial y de la acción en ella inserta, realizada en todas las versiones estudiadas, podemos encontrar en los romances la expresión de un desorden propio de la fase de transgresión de un rito de paso, mediante el que el ser humano se inserta en la sociedad y aprende los valores sociales con los que poder actuar en el entramado del sistema social. Cuestiona un subyacente sistema social de relaciones de parentesco, ofrece argumentos elevados al grado de prescripción que evidencian una praxis y un comportamiento jurado frente al jurídico, expresan, explícita o implícitamente, los fundamentos sociales que el imaginario colectivo evoca, por cuanto manifiestan la permisividad de las mentalidades de individuos y épocas por las que el romance transcurre. De tal modo que se pueden deducir, de la continuidad o cese de las interacciones planteadas, normas de conducta socialmente aceptables o intolerables por los roles representados en el romance, y que, en la mayor parte de los casos, abogan por su erradicación.

De este modo, el análisis interdisciplinar a partir de diversos niveles de estudio de las secuencias que conforman los textos, nos ha permitido enraizar la acción ritual en prácticas fundamentadas en ritos, en gran parte festivos, con un fundamento mítico. Asimismo, el análisis de la estructura y función de los roles que conforman la familia manifestada en la rica variabilidad de las versiones cántabras nos ofrece una aproximación a múltiples interpretaciones creadas por cada uno de los informantes que transmiten el romance. Comportamientos y actitudes justifican el incesto en base a la belleza de la protagonista femenina, si bien con consecuencias nefastas para los personajes implicados.

Un análisis comparativo transcultural de los roles que conforman el grupo familiar permite una aproximación a estructuras y funciones dentro del ámbito social que proporciona una nueva interpretación a la incuestionable aceptación del tema del incesto en el Romancero de Cantabria, como son las prácticas rituales propias de la

¹⁵²⁵ Rival, L., et al., 2003, p. 57.

adolescencia, esto es, de paso a la edad adulta establecidas a partir de la menarquia y, como sucediera en épocas pretéritas con el matrimonio.

Teniendo en cuenta la posible antigüedad del romance, considero, al igual que Bazán¹⁵²⁶, que el trasunto del romance en el devenir histórico va añadiendo o eliminando detalles, incorporando nuevas secuencias a partir del marco moral de la comunidad. Aspecto constatado por Grande Quejido en las versiones extremeñas¹⁵²⁷, donde la diversidad, especialmente, de sus finales, “tienen que ver con la intención de la comunidad recreadora por cerrar el proceso evolutivo de la que la versión que se ha integrado en su acervo cultural”¹⁵²⁸.

Nuestra interpretación ha propuesto ser una aproximación a una cosmovisión cultural en la que subyacen referencias histórico-culturales que contextualizan el romance en diversos contextos mitológicos y rituales. La multiplicidad de variantes y de variables, lejos de acotar una única interpretación, las polariza y amplía su espectro interpretativo. Las diversas versiones del romance parten de la yuxtaposición de estructuras míticas. La variabilidad que encierra cada una de las versiones superpone diversos procesos rituales que se entretajan con un doble resultado. Una aculturación que pretende desarraigar costumbres y un resultado de endoculturación como forma de aprendizaje de los valores de la sociedad y mecanismos de acción en el entramado del sistema social. Así, pretender explicar el entramado que subyace en el romance a partir de las dudas iniciales que suscita plantea nuevos interrogantes.

En relación al grupo social, existe en el romance *Tamar*, como también en *Blancaflor y Filomena*, una tensión constante entre la existencia de un endogrupo frente a un exogrupo. El exogrupo, representado generalmente por el mundo musulmán encarna todas las conductas reprobables y que deben ser erradicadas. Estas costumbres poseen unas raíces más hondas. El modelo endoculturador está generado por el grupo cristiano que establece la conducta apropiada. En este proceso, la Iglesia medieval jugó, desde el siglo IV, un papel extraordinario.

¹⁵²⁶ Bazán Bonfil, 2003, p. 201.

¹⁵²⁷ Grande Quejido, 2005, pp. 101-118.

¹⁵²⁸ *Ibíd.*

En la Península Ibérica sedimentaron prácticas culturales diversas. Chacón Jiménez¹⁵²⁹ refiere la existencia en España de un sistema familiar y régimen matrimonial previos a la expansión del cristianismo. Así, diversos sistemas consecuencia del diferencial asentamiento cultural evidencian diversas manifestaciones o tradiciones del romance. La insistencia por parte de la Iglesia sobre una serie de normas vinculadas al noviazgo y al matrimonio, demuestran la existencia de comportamientos antitéticos.

Europa, y más concretamente en la península Ibérica, dada su ubicación geoestratégica, permitió la presencia de clanes: antiguas tribus indoeuropeas y semíticas, entre las que encontramos la presencia del clan. Entre las tribus germánicas se encuentra “el clan de los galos, la sippe de los germanos y la gens de los romanos”. De su estudio es posible “llenar las lagunas aún existentes entre los hechos antropológicos y los de la historia temprana de Europa”¹⁵³⁰ En el segundo tipo de clan es unilateral, igualitario y exogámico con matrimonio preferencial entre parientes paralelos. “Encontramos este matrimonio – ‘leitfossil’- desde la Prusia antigua, Grecia y Arabia, hasta en los kwakiult de la costa noroeste de Norte América”.

El espíritu de cruzada inmerso en la fase de la Reconquista inició un proceso para desarraigar costumbres calificadas de paganas. Las dificultades de este proceso llevaron, en muchas ocasiones, a la cristianización de costumbres ya existentes. La influencia eclesiástica modificó, entre los siglos VI y IX, “la antigua familia extensa conocida entre los romanos y los germanos y da paso lentamente a un nuevo tipo de estructura familiar hasta transformarse en un grupo unitario corresidencial formado por una pareja y sus descendientes directos”¹⁵³¹. En el siglo X se impuso el matrimonio monógamo¹⁵³², elevándolo a sacramento en el siglo XII¹⁵³³, al tiempo que se produce la difusión de los textos de juglares y trovadores influidos por tradiciones y el lenguaje simbólico de poetas judíos y musulmanes, la exaltación cabalística de lo femenino y masculino¹⁵³⁴, y una ampliación de los días para mantener relaciones sexuales¹⁵³⁵.

¹⁵²⁹ Chacón Jiménez, 1991, pp. 79-98.

¹⁵³⁰ Kirchhoff, 1977, pp. 47-62.

¹⁵³¹ Cit. Rojas Donat, 2005, p. 56.

¹⁵³² Clark, 2010, p. 122.

¹⁵³³ Ibídem, p. 123.

¹⁵³⁴ Ibídem, p. 129.

¹⁵³⁵ Ibídem, p. 155.

La separación religiosa y cultural delimita fronteras a partir del atuendo o la prohibición de matrimonios interreligiosos¹⁵³⁶, intensificándose en el siglo XV¹⁵³⁷ y, de modo especial, desde el siglo XVI con la expulsión y persecución del espectro social judío e islámico¹⁵³⁸. De tal modo que la posibilidad de conversión no eliminó el mantenimiento privado de las conductas. Al mismo tiempo, los rituales de los territorios recién descubiertos¹⁵³⁹ experimentaron un proceso aculturador que, en el mejor de los casos, terminaron en un sincretismo.

El Concilio de Trento delimitó la conducta a seguir. En los siglos XVI y XVII se intensifica la persecución de las creencias populares que, en gran medida, se personificaron en la práctica de la brujería¹⁵⁴⁰. Gaignebet, refiere todas aquellas actividades realizadas por individuos considerados brujos o brujas en el contexto de Europa y que basadas en el calendario fueron cristianizadas por la Iglesia¹⁵⁴¹. El brazo contrarreformista de la Inquisición siguió persiguiendo prácticas aún extendidas como la bigamia¹⁵⁴². La propia tradición veterotestamentaria, escrita entre los siglos IX y V a.C., prima la fertilidad matrimonial a la monogamia¹⁵⁴³.

Así, el romance se vincula a acciones rituales presentes en sus secuencias con el rito de paso de la adolescencia; de la infancia a la edad adulta, que en muchos casos, se hace coincidir con el matrimonio o ritos de paso femeninos. Así parece confirmarlo el análisis de otras ballad-types presentadas en este estudio. Sobre este aspecto, Weich-Shahak sugiere la relación del Romancero y del Cancionero sefardí “con los ritos de tránsito”¹⁵⁴⁴. Creemos que el Romancero evidencia prácticas que han quedado fosilizadas en la memoria colectiva¹⁵⁴⁵. Sirva de muestra el siguiente final de una versión de Tamar procedente de Zaragoza¹⁵⁴⁶.

Cogió un puñal en la mano – y se ha traspasado el alma.

¹⁵³⁶ *Ibídem*, p. 157.

¹⁵³⁷ *Ibídem*, p. 159.

¹⁵³⁸ *Ibídem*, p. 199.

¹⁵³⁹ Algunos ejemplos de rituales constatados históricamente en torno a las culturas precolombinas se pueden encontrar en *Ibídem*, p. 210-228.

¹⁵⁴⁰ *Ibídem*, p. 145.

¹⁵⁴¹ Gaignebet, 1995, pp. 17-30.

¹⁵⁴² Clark, p. 190

¹⁵⁴³ *Ibidem*, p. 89

¹⁵⁴⁴ Weich-Shahak, 2002.

¹⁵⁴⁵ Bazán Bonfil, 2003, p. 260.

¹⁵⁴⁶ Alvar, 1971, pp. 161-163.

Mientras ellos lloraban, - la niña relacionaba:
- Más quiero morir así, - que no ser mujer mundana
Aquí se acaba el romance – del hermano y de la hermana
de los peces y las aves, - y de esos de tierra africana
(Ammón y Tamar VI, vv. 17-21)

VII El corpus del ciclo del incesto en Cantabria.

Corpus del romance Delgadina

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Bejorís** (ay. Santiurde de Toranzo p.j., ant., Santander), recitada y recogida por Ramón Ortiz de la Torre. Lo aprendió de su madre “*de pequeño, sentado en el amoroso regazo de mi santa madre*”. 12 hemistiquios. En ORTÍZ DE LA TORRE, Ramón, *Recuerdos de Cantabria: Libro de Bejorís*, Elías Heredia, Palencia, 1897, 29-30. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I. nº 437. p. 572.

Delgadina, la menor de las tres hijas de un rey: éste intenta abusar torpemente de ella; resístese la infanta; y es encerrada en una torre, mortificándola con hambre y sed: asómase la infeliz a una ventana, y avistando a sus hermanos, que por debajo paseaban, demándales un poco de agua para templar su ardorosa sed; niéganse sus hermanos prevenidos por su cruel padre; llega por último a demandársela a éste último, y creyendo el padre despiadado ver cumplido sus lúbricos deseos, ofrece un reino al primero que suba una jarra de agua a Delgadina; más al llegar con ella un paje, Delgadina había dejado de existir.

- 2 Tres hijas tenía el rey – todas tres como una plata
 La más pequeñita de ellas - Delgadina se llamaba,
 -
- 6 Delgadina, Delgadina, - Tú has de ser mi enamorada.
 No lo quiera Dios del cielo – ni su Madre Soberana.
 -
 -
 Pronto, pronto, a Delgadina dan agua
 -
 -
- 10 Unos van con jarras de oro – otros con jarras de plata
12 Por muy pronto que llegaron – Delgadina ya finaba. etc.

0075 DELGADINA
OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Solares** (ay. Medio Cudeyo). 54 hemistiquios. Interpretado por Florentina Maza, de 70 años. Recogida en 1906 por José Ramón Lomba y Pedraja. Original manuscrito conservado en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri de Madrid. Santander, documento 111. En Gutiérrez Estévez, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p.107. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I. nº 430. pp. 567-568.

- 2 Tres hijas tenía un rey, - todas tres como una plata
y la menudita de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo – su padre la reparaba.
- ¿Por qué me mira, mi padre? - ¿Por qué me mira a la cara?
- 10 - Hija mía, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
- No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana.
- 14 Teniendo yo madre viva, - de mis hermanas madrastra.-
El padre que esto ha oído – en un cuarto la encerraba.
- 18 A los tres años y medio – se asomaba a una ventana
y vio allí a sus hermanas, - con otras señoras estaban.
- 22 - Hermanas, si sois hermanas, - purridme una jarra de agua
que el corazón se me asiste – y el alma se me arrancaba.
- 26 - Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de esa ventana
que si mi padre nos ve – nos matará a puñaladas.-
- 30 – asomose a otra ventana,
vio allí a sus hermanos – jugando con bolos estaba.
- 34 - Hermanos, si sois hermanos, - purridme una jarra de agua
que el corazón se me asiste – y el alma se me arrancaba.
- 38 - Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de esa ventana
que si mi padre nos ve – nos matará a puñaladas.-
- 42 – asomose a otra ventana
y vio allí a su padre – con otros Grandes de España.
- 46 - Padre, si ha de ser padre, - apúrrame una jarra de agua
que el corazón se me asiste – y el ama se me arrancaba.
- 50 - Altos, altos, pajecitos, - a Delgadina darle agua.-
Cuando llegaron allá – Delgadina ya espiraba.
- 54 Los ángeles la hacían cruz, - la Virgen la amortajaba
y al pícaro de su padre – los demonios le llevaban.

Nota: *biligarda* debe ser una variedad local de la billarda o tala que, según la definición del Diccionario Real Academia consiste en un juego de muchachos que consiste en dar con un palo en otro pequeño y puntiagudo por ambos extremos colocado en el suelo; el golpe lo hace saltar, y en el aire se le da un segundo golpe que lo despide a mayor distancia.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Hoznayo**. (ay. Entrambasaguas). 70 hemistiquios. Recitado por Asunción Hedilla de 70 años en 1906. Posiblemente recogida por Lomba y Pedraja. Archivo Menéndez Pidal. En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p.108.

- 2 Un rey tenía tres hijas – dos no sé cómo se llaman,
la más pequeñita de ellas, - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo – su padre se la miraba.
-Mucho me mira, papá – mucho me mira a la cara.
- 10 -Si te miro mucho, hija, - que serás mi enamorada.
-No lo quiera Dios del cielo – ni la Virgen Soberana,
- 14 Yo ser mujer de mi padre, - de mis hermanos madrastra.
-¡Altos, altos, los mis pajes! – a Delgadina encerrarla
- 18 en un cuarto muy oscuro – que tenga cuatro ventanas
y no darla de comer – sino es carne muy salada
- 22 Al cabo de cuatro meses, - ya Delgadina expiraba.
Fuese paso tras de paso – y asomóse a una ventana
- 26 donde se hallan sus hermanas – bordando paños de Holanda.
-Hermanitas mías sois, - apurridme un jarro de agua
- 30 que tengo el alma en un hilo – y el corazón se me arranca.
-No de agua, sino de vino, - hermanita de mi alma,
- 34 si llegara a venir padre – la cabeza nos cortara.
Fuese paso tras de paso – muy triste y desconsolada,
- 38 fuese paso tras de paso, - y asomóse a otra ventana,
donde se hallan sus hermanos, - tirando bien a la barra.
- 42 .Pues hermanos míos sois, - apuradme un jarro de agua
que tengo el alma en un hilo – y el corazón se me arranca.
- 46 -Quítate de ahí, Delgadina – quítate, perra malvada,
que por tu ser tan bonita – está madre abandonada.
- 50 Fuese paso tras de paso, - muy triste y desconsolada,
fuese paso tras de paso – y asomóse a otra ventana
- 54 donde se hallaba su padre, - tirando bien a la barra.
-Pues padre mío lo eres, - apurridme un jarro de agua
- 58 que desde hoy en adelante, -- yo seré tu enamorada.
-¡Altos, altos,, los mis pajes! – a Delgadina dadle agua.
- 62 Unos con jarras de vidrios, - y otros con jarras de plata.
Llega ya el último paje – Delgadina ya expiraba.
- 66 Ya murió la Delgadina – no murió por falta de agua.
Las campanas de la gloria – por Delgadina tocaban.
- 70 Los retornos del infierno – por su padre retornaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Pámanes**. (ay. Liérganes). 96 hemistiquios. Recitado por Felisa Castro, de 15 años en 1907. Recogida en 1907 por José Ramón Lomba y Pedraja. Original manuscrito conservado en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri de Madrid. Santander, documento 113. En Manuel Gutiérrez Estévez. *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*. Apéndice. Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid, 1981 p.109-110. en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*. Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, VI.B.I. nº 418. pp. 553-554.

- 2 Un rey tenía tres hijas – hermosas como una plata
y la menorcita de ella – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día la dijo su padre: - -Contigo me he de casar.
- No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen del Pilar.
- 10 - Que me vengan todos los criados – a Delgadina a encerrar
en el cuarto más oscuro – que hay en el palacio real
- 14 Y si pide de comer, - carne de perro salada
y si pide de beber, - *darle* zumo de naranja.-
- 18 Han pasado ya tres días – y también una semana.
Delgadina por la sed – se ha asomado a una ventana.
- 22 Estaban sus abuelitas – peinando sus ricas canas.
- Abuelas, si sois abuelas, - que me deis un poco de agua
- 26 que el alma tengo en un hilo – y la vida se me acaba.
- Delgadina, Delgadina, - no te podemos dar agua
- 30 que si tu padre lo sabe – la cabeza nos cortara.-
Delgadina se fue adentro – muy triste y desconsolada.
- 34 Al cabo de otros tres días – y también de una semana
Delgadina se asomó – a otra ventana más alta,
- 38 allí estaban sus hermanas – bordando ricas toallas.
- Hermanas, si sois hermanas, - que me deis un poco de agua
- 42 que el alma tengo en un hilo – y la vida se me acaba.
- Delgadina, Delgadina, - no te podemos dar agua
- 46 porque si padre lo sabe – la cabeza nos cortara.-
Al cabo de otros tres días – y también de una semana,
- 50 Delgadina se asomó – a otra ventana más alta
y allí estaba su madre – en silla de oro sentada.
- 54 - Madre mía, si es mi madre, - que me deis un poco de agua
que el alma tengo en un hilo – y la vida se me acaba.
- 58 - Quítate perra judía, - quítate, perra malvada,
que hace siete años que estoy – por ti yo muy mal casada.-
- 62 Delgadina se metió – muy triste y desconsolada.
Al cabo de otros tres días – y también de una semana,
- 66 Delgadina se asomó – a otra ventana más alta
y desde allí vio a su padre – paseando por una sala.
- 70 - Padre mío, si es mi padre, - paseando por una sala.
- Padre mío, si es mi padre, - que me deis un poco de agua
- 74 que el alma tengo en un hilo – y la vida se me acaba.
- Agua te diera tu padre – si haces lo que te mandara.
- 78 - Eso ya lo haré yo – aunque no de buena gana.
- Que suban todos los criados – a Delgadina a darle agua
- 82 y el primero que llegare – con Delgadina se casa.-
Suben todos los criados – a Delgadina a darle agua.
- 86 Unos con jarros de oro, - otros con jarros de plata
y cuando llegó el primero – ya Delgadina espiraba.

- 90 A la cabecera tiene – una fuente de agua clara
 y a los pies Santa Matilde – la está haciendo la mortaja
94 con agujita de oro – y dedalito de plata
 y la cama de su padre – de demonios coronada.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Llano (a. Penagos). 62 hemistiquios. Recitado por Soledad Gutiérrez, en 1907. Archivo Menéndez Pidal. En Gutiérrez Estévez, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1981 p.112.

- 2 Tres hijas tenía un rey – todas tres como una plata,
la más pequeñita de ellas, - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo – su padre la reparaba.
-Delgadina, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
- 10 -No lo querrá Dios del cielo, - ni la Virgen Soberana,
ser yo mujer de mi padre, - madrastra de mis hermanas.
- 14 -¡Alto, alto, los mis pajes! – y a Delgadina cerrarla
y en el cuarto más oscuro – que tuviese la mi casa.
- 18 Al cabo de siete días, - se abrieron siete ventanas.
Paso paso, tras de pase, - y asomóse a una ventana.
- 22 De allí ha visto a sus hermanas, - lavando paños estaba.
-Hermanas por que lo sois – purirme una jarra de agua
- 26 que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca.
-Quítate, la Delgadina, - quítate, perra malvada,
- 30 que por ti la Delgadina, - está madre mal casada.
Paso paso tras de paso – y asomóse a otra ventana
- 34 de allí ha visto a sus hermanos – que a la barra bien jugaban.
-Hermanos, porque lo sois, - purirme una jarra de agua
- 38 que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca.
-Bien te lo daría, mi vida, - bien te lo daría, mi alma,
- 42 que si padre lo supiera – aquí juntas nos matara.
Paso, paso tras de paso, - y asomóse a otra ventana
- 46 de allí ha visto a su padre – que de caballero andaba.
-Ser padre, porque lo eres, - púrrame una jarra de agua,
- 50 que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca.
-Alto, alto los mis pajes, - y a Delgadina darle agua,
- 54 unos con jarros de oro, - y otros con jarros de plata.
Delgadina ya murió – no murió por falta de agua
- 58 que a los pies de Delgadina – manaba una fuente clara.
Las campanillas del cielo – por Delgadina tocaban,
- 62 las campanas del infierno – por su padre retorneaban.

0075 DELGADINA
OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Soto de Campoo** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinosa, com. Campoo). 72 hemistiquios. Interpretado por Tomás López Robledo, 47 años. Recogida en septiembre de 1931 por Eduardo Martínez Torner. Original manuscrito conservado en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri de Madrid. Santander, documento 111. En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1981 p.111 (aquí aparece con fecha de 1907) Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*. Patrimonio y Territorio. Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I. nº 423. pp. 559-560.

- 2 Tres hijas tenía un rey – todas tres a su mandado,
la más chica que tenía, - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo – su padre la reparaba.
-Delgadina, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
- 10 -No lo quiera Dios del cielo, - ni la Virgen Soberana,
ser yo mujer de mi padre, - madrastra de mis hermanas.
- 14 -¡Alto, alto, los mis pajes! – a Delgadina encerrarla
en un cuarto muy oscuro – donde claridad no haya,
- 18 y la darán de comer – la corteza de naranja,
y le darán de beber – el agua de la ensalada.
- 22 Al cabo de ocho días, - la Virgen abrió ventanas
de pasito, de pasito, - se ha asomado a una ventana,
- 26 adonde estaba su madre – sentada en silla de plata.
-Mi madre, por ser mi madre, - ¡ay! Por Dios, un jarro de agua,
- 30 que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca.
-Hija mía de mi alma, - nacida de mis entrañas,
- 34 - yo dar bien te la daría
pero si tu padre sabe – con la vida pagaría.
- 38 Ya se quitó Delgadina – muy triste y desconsolada
y entre pasito y pasito – se ha asomado a otra ventana
- 42 donde estaban sus hermanas, - ¡ay,! Por Dios un jarro de agua
que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca.
- 46 -Quítate de ahí, Delgadina, - quítate perra villana,
que tu no has querido hacer – lo que el rey mi padre manda.
- 50 Ya se quitó Delgadina, - muy triste y desconsolada,
y entre pasito y pasito – se ha asomado a otra ventana
- 54 y vera estar a su padre – sentado en silla de plata.
-Mi padre, por ser mi padre, - ¡ay!, por Dios, un jarro de agua,
- 58 que el alma tengo en un hilo - el corazón se me arranca.
-¡alto, alto, los mis pajes! – a Delgadina darla agua.
- 62 Ya viene con vasos de oro – ya vienen con vasos de plata,
el primero que llegó – Delgadina ya expiraba.
- 66 Si se muere Delgadina – no muere por falta de agua
que a su cabecera tiene – una fuente fría y clara.
- 70 Las campanas de la gloria – por Delgadina tocaban.
Las campanas del infierno – a su padre reclamaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Castillo Siete Villas** (ay. Arnüero). 68 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*. Santander, 1934. n. 170, pp. 304-305.

- 2 Un rey tenía tres hijas - y las tres como una plata,
la más pequeña de todas - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo - su padre la remiraba.
-¿Qué me mira usted, mi padre, - qué me mira usted a la cara?
- 10 -¿Qué te he de mirar yo, hija, - qué te he de mirar, salada?
Que tú has de ser mi mujer - madrastra de tus hermanas.
- 14 -No lo quiera Dios del cielo - ni la Virgen soberana,
que yo sea mujer de usted - madrastra de mis hermanas.
- 18 -Alto, alto, los mis pajes, - a Delgadina encerradla
en el cuarto más oscuro - y no pruebe pan ni agua.
- 22 Anda pasos y más pasos- y se asoma a una ventana,
y allí se ve a su madrecita - sentada en silla de plata.
- 26 -Madre, si es usted mi madre, - por Dios dame un poco de agua,
que tengo el alma en un hijo - y el corazón se me arranca.
- 30 -Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de ahí desgraciada,
por no haber querido hacer - lo que tu padre mandaba.
- 34 Dando pasos y más pasos - se ha asomado a otra ventana
y allí vió a sus hermanitos, - que desaforaos jugaban.
- 38 -Hermanos, si sois hermanos, - por Dios, dadme un poco de agua,
que tengo el alma en un hilo - y el corazón se me arranca .
- 42 -No será así, Delgadina, - que fuiste perra y malvada,
porque no quisiste hacer - lo que padre deseaba.
- 46 -Dando pasos y más pasos - se arrima a otra ventana
y allí vió a su padrecito - sentado en silla de plata.
- 50 -Padre, si es usted mi padre - por Dios, déme un poco de agua
-Alto, alto, los mis pajes - a Delgadina dadle agua.
- 54 Unos van con jarros de oro, - otros con jarros de plata,
cuando quieren recordar, -Delgadina muerta estaba
- 58 con una carta a sus pies - que a todos lo perdonaba,
menos a su padre el rey - que en los infiernos estaba.
- 62 La cama de Delgadina - llena de ángeles estaba,
y la Virgen de los Dolores - en medio de ellos estaba,
- 66 y la cama de su madre - llena de diablos estaba
con una serpiente en medio - que el corazón la arrancaba.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Cañeda** (ay. Campoo de Enmedio, p.j. Reinosa, com. Campoo, Santander). 60 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934, n. 165, pp. 298-299.

- 2 Tres hijas tenía un rey, - todas tres como la plata,
Delgadina es la menor. - -Tú has de ser mi enamorada.
- 6 -No lo querrá Dios del cielo - ni la Virgen soberana
ser yo mujer de mi padre, - de mis hermanos madrastra.
- 10 La metió en un cuarto oscuro - que tiene siete ventanas.
-No las deis de dar de comer - más que cecina salada,
- 14 no la deis de dar de beber - más que el agrio de naranja,
Delgadina con gran sed - se ha asomado a una ventana
- 18 y vió venir a su hermano - por la calle con su dama.
-Hermanos míos, por cierto, - apurrirme un vaso de agua,
- 22 tengo la vida en un hilo - y el corazón se me arranca.
-Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de ahí malvada,
- 26 que siete años va hacer, siete, - que por tí no hay paz en casa.
Delgadina con gran sed - se ha asomado a otra ventana,
- 30 ya vió venir a su madre - por una calle empedrada.
-Madre mía, si es por cierto, - apúrrame un jarro de agua,
- 34 tengo la vida en un hilo - y el corazón se me arranca.
Quítate de ahí, Delgadina - quítate de ahí, malvada,
- 38 que siete años va a hacer, siete - que por tí estoy mal casada.
Delgadina con gran sed - se ha asomado a otra ventana:
- 42 ya vió venir a su padre - por una calle empedrada.
-Padre mío, si es por cierto, - apúrrame un jarro de agua,
- 46 que de hoy en adelante - he de ser tu enamorada.
El padre que ha oído esto - no corría, que volaba,
- 50 por pronto que vino el padre - Delgadina ya finaba.
Delgadina si se ha muerto - no ha sido por falta de agua;
- 54 debajo su cama tiene - una fuente muy clara.
La cama de Delgadina - de ángeles está rodeada,
- 58 la de su padre y su madre - de demonios está cercada.
Válgame la Virgen pura - y la Virgen soberana.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Collado** (ay. Cieza). 52 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934. n. 168, pp. 302-303.

- 2 Tres hijas tenía el rey, - muy queridas y estimadas.
De las tres la más pequeña - Delgadina se llamaba.
- 6 -Delgadina, tú, hija mía, - tú has de ser mi enamorada;
que te he de vestir de oro, - que te he de calzar de plata.
- 10 -No quiero vestido de oro - ni quiero calzar de plata,
si vuestra alma, padre mío, - tiene que ser condenada.
- 14 La metieron en un cuarto - que tenía tres ventanas.
No la daban de comer más - que cecina salada,
- 18 no la daban de beber - más que jugo de naranja.
Al cabo los nueve meses, - ya Delgadina finaba.
- 22 Se arretira para dentro - y se asoma a una ventana;
y vió a la reina su madre - bordando paños de Holanda.
- 26 -Hermanos porque lo sois - apurridme un jarro de agua,
que se me acaba la vida - que ya se me arranca el alma.
- 30 -Quítate de ahí Delgadina, - quítate, perra malvada,
que por tí hace nueve meses - que está madre mal casada.
- 34 Se retira para adentro - y se asoma a otra ventana,
estaba su hermano Alejo - jugando a la baraja.
- 38 -Hermano, por ser mi hermano, - apúrreme un jarro de agua,
que se me acaba la vida - que ya se me arranca el alma.
- 42 -Altos, altos caballeros, - a Delgadina darle agua;
unos con jarros de oro - otros con jarros de plata.
- 46 Cuando con el agua llegan - ya Delgadina finaba.
A los pies de Delgadina - una gran fuente manaba.
- 50 La cama de Delgadina - ángeles la revolaban,
y la cama de su padre - demonios la levantaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Rábago** (ay. Herrerías). 114 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934. n. 163, pp. 293-296.

- 2 Un padre tenía tres hijas - y las tres eran muy guapas,
y la más pequeña de ellas - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo - su padre el rey la miraba.
-¿Qué me mira usted, buen padre, - qué tengo yo en esta cara?
- 10 -Que te he de mirar, mi hija, - qué te he de mirar, mi amada,
que de tres hijas que tengo - tú has de ser mi enamorada.
- 14 -No lo quiera Dios del cielo - ni la Virgen soberana,
que de mi padre mujer, - madrastra de mis hermanas.
- 18 -Alto, alto, mis criados, - que vinisteis de Granada,
a mi hija Delgadina - en su cuarto hay que encerrarla;
22 y unos collares de oro - y otros collares de plata.
En el cuarto más oscuro - Delgadina fue encerrada.
- 26 No la daban de comer - más que carne muy salada,
no la daban de beber - más que agua muy amarga.
- 30 Se pasaron ocho días - asomada a una ventana,
donde ha visto a sus hermanos - jugando juegos de espadas.
- 34 -Hermanos de la mi vida - hermanos de la mi alma,
por Dios os pido me deis, - me deis un vasito de agua
38 que el corazón se me oprime - y la vida se me acaba.
-Quítate de ahí, Delgadina, - quítate, perra malvada,
42 que si padre lo supiera - contigo nos encerrara.
Delgadina entra pa' el cuarto, - con Cristo se consolaba,
46 las lágrimas que caían - se las bebía por agua.
Se pasaron otros ocho, - y asomada a otra ventana
50 donde ha visto a sus hermanas - jugando juegos de Holanda.
-Hermanas de la mi vida, - hermanas de la mi alma.
54 Por Dios os pido me deis, - me deis un vasito de agua,
que el corazón se me oprime - y la vida se me acaba.
- 58 -Quítate de ahí, Delgadina, - quítate perra malvada,
que si padre lo supiera - la cabeza nos cortara.
- 62 Delgadina entra pa' el cuarto - con Cristo se consolaba,
las lágrimas que caían - se las bebía por agua.
- 66 Se pasaron otros ocho - asomada a otra ventana,
donde ha visto allí a su mamá en silla de oro sentada
70 -Mamá de la mi vida, - mamá de la mi alma
por Dios te pido me des, - me des un poquito de agua,
74 que el corazón se me oprime - y la vida se me acaba.
-Quítate de ahí, Delgadina, - quítate, perra malvada,
78 que por ser tú buena moza - me has hecho a mi mal casada.
Delgadina entre pa' el cuarto, - con Cristo se consolaba,
82 las lágrimas que caían - se las bebía por agua.
Se pasaron otros ocho - asomada a otra ventana
86 ya ha visto allí a su papá - con los dos que ella acompaña.
-Quítate de ahí, Delgadina, - quítate, perra malvada,
90 -Padre mío, de mi vida - padre mío de mi alma,
por Dios le pido me dé, - me dé usted un vasito de agua
94 que el corazón se me oprime - y la vida se me acaba.
-Sí te la doy, Delgadina, - si tú cumples la palabra.
98 -Si la cumplo, padre mío, - aunque sea de mala gana.

-Alto, alto, mis criados, - que vinisteis de Granada,
102 a mi hija Delgadina, - subidle un jarrito de agua.
Unos con jarros de oro, - otros con jarros de plata;
106 cuando el primero subió - Delgadina ya expiraba.
La cama de Delgadina - de ángeles rodeada;
110 y la cama de su padre, - de serpientes enroscadas.
Las campanas de la gloria por Delgadina tocaban;
114 las campanas del infierno - por su padre repicaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Los Corrales de Buelna** (ay. Los Corrales de Buelna). 84 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934. n. 167, pp. 300-301.

- 2 -Delgadina, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
-No lo quiera Dios del cielo - ni la Virgen soberana
6 ser yo mujer de mi padre, - madrastra de mis hermanas.
-Alto, alto, mis criados, - a Delgadina encerrarla
10 en el cuarto más oscuro - que en el palacio se hallara.
No me la déis de comer - como cosa de pescado,
14 ni me la déis de beber - como cosa de salado.
Al cabo los siete meses - se abrieron siete ventanas,
18 pidiendo al amor de Dios - , asomóse a una ventana
donde allí estaba su hermano, - a la pelota jugaba.
22 -Hermano, por ser mi hermano, - dame una jarrita de agua
que el alma tengo en un hilo - el corazón se me arranca.
26 -Yo bien te lo diera, hija, - yo bien te lo diera, hermana;
si el rey mi padre lo sabe - a todos que nos matara.
30 Quitóse allí Delgadina - muy triste y desconsolada;
pidiendo al amor de Dios, - asomóse a otra ventana,
34 donde allí estaba su hermana - labrando paños de Holanda.
-Hermana, por ser mi hermana, - dame una jarrita de agua,
38 que el alma tengo en un hilo - y el corazón se me arranca.
-Yo bien te la diera, hija, - yo bien te la diera, hermana;
42 si el rey mi padre lo sabe - a todos que nos matara.
Quitóse allá Delgadina, - muy triste y desconsolada;
46 pidiendo al amor de Dios - asomóse a otra ventana
donde allí estaba su madre - en silla de oro sentada.
50 -Mi madre, por ser mi madre - dame una jarrita de agua,
que el alma tengo en un hilo - y el corazón se me arranca.
54 -Quítate de ahí, Delgadina, - quítate, perra malvado,
que por tú ser hija mía - estoy yo muy mal casada.
58 Quitóse allá Delgadina - muy triste y desconsolada;
pidiendo al amor de Dios - asomóse a otra ventana
62 donde allí estaba su padre, - con cartas de oro jugaba.
-Mi padre, por ser mi padre, - dame una jarrita de agua
66 de día para la mesa, - de noche para la cama.
-Altos, altos mis criados, - a Delgadina darle agua.
70 Unos saltan por paredes, - otros saltan por ventanas,
unos llevan jarras de oro - y otros con jarras de plata.
74 Todos llegaron a un tiempo, - Delgadina ya expiraba.
-Si se ha muerto Delgadina - no ha sido por falta de agua,
78 que a los pies de Delgadina - una fuente mana clara.
La cama del rey su padre - los demonios la quemaban;
82 la cama de Delgadina, - ángeles la rodeaban,
con una paloma enmedio - que era la Virgen sagrada.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Renedo** (ay. Piélagos, p.j. Santander, Cantabria). 54 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña*, I. Santander, 1934. n. 172, pp. 306-307.

- 2 Tres hijas tenía el rey - y las tres como la plata,
la más pequeñita de ellas - Delgadina se llamaba.
- 6 Era rubia como el oro - y blanca como la plata.
El padre la dijo un día - el padre un día la hablaba:
- 10 -Delgadina, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
-No lo quiera Dios del cielo - ni la Virgen soberana,
- 14 ser yo mujer de mi padre - madrastra de mis hermanas.
Corred pronto, mis criados, - y a Delgadina encerradla;
- 18 que no vea sol ni luna - ni claridad que la entrara.
Delgadina, Delgadina, - encontró una ventana;
- 22 ve por ella a sus hermanas, - todas al corro jugaban.
-Hermanitas de mi vida, - hermanitas de mi alma,
- 26 por caridad, ¿no queréis - darme un poquito de agua?
-No lo verás, Delgadina, - traidora, falsa y malvada,
- 30 porque no has querido hacer - lo que tu padre mandaba.
Delgadina, Delgadina, - se asomó a la ventana,
- 34 y vió que en el jardín - su madre estaba sentada.
-Madre mía, madre mía, - madre mía de mi alma,
- 38 por caridad se lo pido - déme usted un poco de agua,
que tengo el alma partida - y la vida se me acaba.
- 42 -Corred pronto, mis criados, - a Delgadina dadle agua,
el primero que llegare - yo con ella le casara.
- 46 Unos van con jarras de oro - otros con jarras de plata,
cuando llegaron allí - Delgadina se espiraba;
- 50 a su lao la Magdalena - haciéndole la mortaja.
Desde el día en que naciste - en el cielo te esperaba,
- 54 a tu padre en los infiernos - un sillón entre las llamas.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Esles** (ay. Santa María de Cayón). 29 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*. Santander, 1934. n. 174, pp. 308-309.

- 2 Un rey tenía tres hijas - todas tres como la plata;
la más pequeñita de ellas - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo - su padre la reparaba.
-¿Por qué me repara , padre, - por qué me mira a la cara?
- 10 -Porque - has de ser mi enamorada.
-..... - a Delgadina encerradla;
- 14 en el cuarto más oscuro - que tenga toda la casa,
y no darla de comer - más que comida salada,
- 18 y no darla de beber - más que agua de bacalada.
Delgadina muerta de sed - se asomó a otra más alta,
- 22 de donde ve a sus padres, - espurrirme un vaso de agua,
que el alma tengo en un hilo - y el corazón se me arranca.
- 26 La cama de Delgadina - una fuente clara mana;
la cama de Delgadina - rodeada de ángeles estaba;
- 30 y la cama de sus padres - los demonios la levantan.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Santander** (ay. Santander, p.j. Santander). 60 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934, n. 169, pp. 303-304.

- 2 Un rey tenía tres hijas - y las tres como una plata,
la más pequeña de todas - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo - su padre la remiraba.
-¿Qué me miras, padre mío, - qué me miras a la cara?
- 10 -Yo te miro, hija mía, - que has de ser mi enamorada.
-No lo querrá Dios del cielo - ni la Virgen soberana,
que sea yo mujer tuya - madrastra de mis hermanas.
- 14 -Pajes míos, pajes míos, - a Delgadina encerrarla,
donde no la vea el sol, - no coma más que pan y agua.
Al cabo de siete meses - se asomó a una ventana,
- 22 y vió a su madre a la reina - sentada en silla de plata.
-Madre mía, madre mía, - ¿me daréis un poco de agua?
- 26 -Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de ahí por delgada,
que por ser tú delgadita - me has hecho a mi mal casada.
- 30 Al cabo de poco tiempo - se asoma a otra ventana,
y vió a sus hermanitos - jugar con cubos y palas.
- 34 -Hermanitos de mi vida, - ¿mandaréis un poco de agua?
-Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de ahí por delgada,
si tu padre lo supiera - la cabeza te cortara.
- 38 Al cabo de poco tiempo - se asomó a otra ventana,
y vió a su padre el rey - sentado en silla de plata.
- 42 -Padre mío, padre mío, - ¿me daréis un poco de agua?
- 46 -Delgadina, te lo doy - si has de ser mi enamorada.
-Padre mío, lo seré, - pero de muy mala gana.
- 50 -Pajes mío, pajes míos, - a Delgadina dar agua.
Cuando llegaron los pajes - Delgadina muerta estaba.
- 54 La cama de Delgadina - rosada de ángeles estaba,
y la cama de su padre - de serpientes rodeada,
- 58 y la cama de su madre - llena de pájaros estaba;
todos decían cantando: --Delgadina es una esclava.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Llerana** (ay. Saro). 46 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934, n. 173, pp. 307-308.

- 2 Un rey moro tenía tres hijas, - tres hijas como la plata,
y la más chiquirritita - Delgadina se llamaba.
..... -
- 6 -Venid, venid, mis criados, - y a Delgadina encerradla;
si os pidiese de comer - la daréis carne salada,
10 si pidiese de beber - la dais la hiel de retama.
Y la encerraron muy pronto - en una torre muy alta.
- 14 Delgadina se asomó - por una estrecha ventana;
desde allí vió a sus hermanos - jugando al juego de cañas.
- 18 -Hermanos, si sois hermanos, - dadme un poquito de agua,
que tengo el corazón seco - y a Dios entrego mi alma.
- 22 -Quítate de ahí, perra mora, - quítate, perra malvada,
si mi padre el rey te viera - la cabeza te cortara.
- 26 Delgadina se quitó - muy triste y desconsolada;
luego se volvió a asomar - por una nueva ventana,
- 30 y vió a sus hermanas hilando - en ricas ruelas de plata.
-Hermanas, si sois hermanas, - dadme un poquito de agua,
- 32 que estoy muriendo de sed - y a Dios entrego mi alma.
-Venid, corred, mis criados, - dadle a Delgadina agua;
- 36 unos en jarro de oro, - otros en jarro de plata.
Cuando llegaron a ella - casi muriéndose estaba.
- 40 La Magdalena a sus pies - le cosía la mortaja,
con dedalito de oro - y con agujas de plata;
- 44 los angelitos de Dios - bajaban ya por su alma,
las campanas de la gloria - ya por ella repicaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Tudanca** (ay. Tudanca). 42 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934, n. 166, pp. 299-300.

- 2 Un rey tenía tres hijas - muy hermosas y galanas,
la más pequeñita de ellas - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo - su padre la reparaba.
-Delgadina, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
- 10 -No lo quiera Dios del cielo - ni la Virgen soberana,
que sea yo mujer suya - madrastra de mis hermanas.
- 14 Su padre la encerró - en un cuarto con siete ventanas.
Delgadina, Delgadina, se asomaba a una ventana
- 18 y veía a su rey padre - paseando por la plaza.
-Mi padre por ser mi padre - por Dios y por Santa Clara,
- 22 por Aquel que está en la cruz -me dará usted un vaso de agua.
-¿Cómo te lo daré yo - cara de mala cristiana,
- 26 si tú no quieres hacer - lo que tu rey padre manda?
Delgadina, Delgadina, - se asomaba a una ventana,
- 30 y veía a sus hermanos - jugar con bolos de plata.
-Hermanos, por ser hermanos, - por Dios y la Virgen Santa,
- 34 por Aquel que está en la cruz - me daréis un vaso de agua.
-¿Cómo te lo daré yo, - hermanita de mi alma,
- 38 si tú no quieres hacer - lo que rey padre manda?
..... -
- Delgadina, Delgadina - se cayó muerta en la cama,
- 42 a los pies de Delgadina - nació una fuente muy clara.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Campo de Ebro** (ay. Valderredible, p.j. Reinosa, com. Campoo, Santander). 88 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934, n. 164, pp. 297-298.

- 2 Tres hijas tenía un rey, - muy queridas y estimadas,
la una se llama Antonia, - la otra se llamaba Juana,
6 y la más pequeña de ellas, - Delgadina se llamaba.
Un día que iban a misa - su padre bien las miraba;
10 después de haberlas mirado - a las tres hijas llamaba.
-De las tres hijas que tengo - la una es mi enamorada;
14 unos dicen que es Antonia - y otros dicen que es Juana,
yo digo que Delgadina - que es de todas la más guapa.
18 Ya respondió Delgadina - como un poco avergonzada:
-No lo querrá Dios del cielo - ni la Virgen soberana,
22 que yo sea mujer suya - de mis hermanas madrastra.
Eso que lo hay oído el rey: --A Delgadina encerradla
26 en un cuarto muy oscuro - donde no se vea nada;
no me la den de comer - no siendo carne salada,
30 no me la den de beber - si no es agua de pescada.
Allí estuvo siete años - en la habitación cerrada,
34 sin ver la luna y el sol - ni el lucero de la mañana,
mas al cabo de los ocho, - abrió Dios una ventana
38 de frente a un pozo en que estaban - lavando las dos hermanas.
-Hermanas, pues que lo sois, - traedme una jarra de agua,
42 que el corazón se me oprime - y la vida se me acaba.
-Quítate de ahí, Delgadina, - respondieron las hermanas,
46 que por ser tú tan hermosa - mi madre está mal casada.
Se retiró Delgadina - en lágrimas anegada.
50 Al otro día siguiente - se ha abierto otra ventana
donde está su triste madre, - muy triste y desconsolada.
54 -Madre mía, pues lo eres, - púrrame una jarra de agua,
que el corazón se me oprime - y la vida se me acaba.
58 -Quítate de ahí, Delgadina, - su madre la contestada,
que si tu padre nos ve, - la muerte nos dará a entrambas.
62 Se retiró Delgadina - en lágrimas anegada.
En los dos siguientes días - abrió Dios otra ventana
66 donde está su querido padre - que paseándose es hallaba.
-Padre mío, pues lo eres, - púrrame una jarra de agua
70 que el corazón tengo seco - y la vida se me acaba.
Su padre así que lo oyó - a los sus pajes llamaba.
74 -Pajes, los mis pajecitos, - a Delgadina dadle agua.
Unos van con jarra de oro, - otros con jarra de plata;
78 por aprisa que llegaron - Delgadina ya expiraba.
No se ha muerto ella de sed - porque Dios la protegaba;
82 a los pies de Delgadina - estaba una fuente clara.
La cama de Delgadina - de ángeles está cercada,
86 la cámara del rey su padre - de demonios atestada.
Válgame Nuestra Señora, - válgame la Madre santa.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Secadura** (ay. Voto). 72 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*. Santander, 1934, n. 171, pp. 305-306.

- 2 Delgadina, Delgadina, - la mi hija más delgada,
si tú lo quisieras ser - la mi hija enamorada,
6 yo te vestiría de oro - te calzaría de plata.
-No lo quiera Dios del cielo - ni la Virgen soberana,
10 ser yo mujer de mi padre, - madrastra de mis hermanas.
-Criados míos, criados míos, - los que saqué de la nada,
14 subid a la Delgadina - y encerrádmela en la sala;
no me la déis de comer - más que carne salada,
18 no me la déis de beber - más que una gota de agua.
Otro día a la mañana - se asomaba a la ventana
22 y veía a sus hermanos -
-Hermanos, lo mis hermanos, - subirme una jarra de agua,
26 quede hambre no me muero - de sed se me arranca el alma.
-Quítate, la Delgadina, - quítate de esa ventana,
30 que si tu padre el rey nos ve - a todos nos encerraba.
Se quitó la Delgadina - muy triste y desconsolada.
34 Otro día a la mañana - se asomaba a la ventana
y veía a su madrecita - fregando jarras de plata.
38 -Madre mía, si es mi madre, - súbame una jarra de agua,
que yo de hambre no me muero - - de sed se me arranca el alma.
42 -Quítate, la Delgadina, - quítate de esa ventana,
que si tu padre nos ve - a las dos nos encerraba.
46 Se quitó la Delgadina - se quitó de la ventana,
se quitó la Delgadina - muy triste y desconsolada.
50 Y otro día a la mañana - se asomaba a la ventana,
y veía a su padre el rey - jugando a la baraja.
54 La baraja era de oro - y la mesa era de plata.
-Padre mío, si es mi padre, - súbame una jarra de agua,
58 que yo de hambre no me muero, - de sed se me arranca el alma.
-Criados míos, criados míos, - los que saqué de la nada,
60 subirla a la Delgadina - subirla una jarra de agua,
que de hambre no se mere - de sed se la arranca el alma.
64 Unos entra por balcones - y otros entran por ventanas.
Cuando llegaron allá - la Delgadina expiraba.
68 A los pies de Delgadina - una fuente clara manaba,
la cama de Delgadina - corona de ángeles estaba
72 y la de su padre el rey, - de demonios coronada.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Santander**. (ay. Santander, p.j. Santander). 74 hemistiquios. Aparece bajo el título *Un Rey moro tenía tres hijas*.- *Delgadina*. 74 hemistiquios. Incorpora transcripción musical. En CORDOVA Y OÑA, Sixto, *Cancionero Infantil Español*, Libro I, Santander, 1948, n. 201, pp. 200-201. Aparece como cuarta versión.

- 2 Un rey tenía tres hijas - más hermosas que oro, oro y plata,
 un día estando a la mesa, - su padre la remiraba, etc.

Anotaciones del colector:

En Santander suele cantarse con la bella letrilla siguiente.

- 6 Tenía una vez un rey – tres hijas como la plata;
 la más chica de las tres – Delgadina se llamaba.
10 Un día estando comiendo, - dijo al Rey que la miraba:
 -Delgada estoy, pare mío, - porque estoy enamorada.
14 -Venid, corred, mis criados, - a Delgadina encerradla:
 si os pidiese de comer – dadle la carne salada;
18 si os pidiese de beber, - dadle la hiel de retama.
 Y la encerraron al punto – en una torre muy alta.
22 Delgadina se asomó – por una estrecha ventana,
 y a sus hermanas ha visto - cosiendo ricas toallas.
26 -Hermanas, si sois las mías; - dadme un vasito de agua,
 que tengo el corazón seco – y a Dios entrego mi alma.
30 -Yo te la diera, mi vida, - yo te la diera mi alma;
 mas si padre Rey lo sabe, - nos ha de mata a entrambas.
34 -Delgadina se quitó – muy triste y desconsolada.
 A la mañana siguiente – asomóse a la ventana.
38 Por la que vió a sus hermanos – jugando un juego de cañas.
 -Hermanos, si sois los míos; - por Dios, por Dios, dadme agua,
42 que el corazón tengo seco - y a Dios entrego mi alma.
 -Quítate de ahí, Delgadina, - que eres una descastada;
46 si mi padre el Rey te viera, - la cabeza te cortara.
 Delgadina se quitó - muy triste y desconsolada.
50 A otro día apenas pudo – llegar hasta la ventana,
 por la que ha visto a su madre – bebiendo en vaso de plata.
54 -Madre, si es que sois mi madre, - dadme un poquito de agua,
 que el corazón tengo seco, - y a Dios entrego mi alma.
58 -Pronto, pronto, mis criados, - a Delgadina dad agua,
 unos, en jarro de oro, - otros, en jarro de plata.
62 Por muy pronto que acudieron, - ya la hallaron muy postrada.
 A la cabecera tiene – una fuente de agua clara;
66 los ángeles la rodean – encomendándole el alma,
 la Magdalena a los pies – cosiéndole la mortaja:
70 El dedal era de oro, - la aguja era de plata.
 Las campanas de la gloria – ya por ella repicaban:
74 Los cencerros del infierno – por el mal padre doblaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión *sine loci*, recogida en algún punto de la provincia de Cantabria. 78 hemistiquios. Aparece bajo el título *Un padre tuvo tres hijas.- Delgadina*. Incorpora transcripción musical. En CORDOVA Y OÑA, Sixto, *Cancionero Infantil Español*. Libro I. Santander, 1948, n. 198, pp. 197-198. Aparece como primera versión.

- 2 Un padre tuvo tres hijas – como tres barras de plata;
un día estando jugando, - dijo al rey que la miraba:
6 y la más chirritita, - Delgadina se llamaba.
Delgada estoy, padre mío, - porque estoy enamorada.
10 Un día, estando comiendo, - su padre la remiraba.
-Qué me miras, padre mío, - que me miras a la cara.
14 -Qué he de mirarte, mala hija, - que eres una rengada,
que tienes que padecer – el tormento de tus faltas.
18 Baje, bajen, mis criados, - y a Delgadina encerrarla
y no le deis de comer – si no cecina salada.
22 No me le deis de beber, - si no son hieles amargas.
Pasan días, pasan noches – y se asoma a una ventana
26 y logra a su hermana ver – que con la costura estaba.
-Mi hermana, por ser mi hermana; - por Dios, una jarra de agua;
30 con el corazón la pido, - que la vida se me acaba.
-Mi hermana, por ser mi hermana, - una jarra te daría,
34 pero si lo sabe padre, - la vida me quitaría.
Pasan días, pasan coches, - y se asoma a la ventana,
38 y llega a su hermana ver, - que en el piano tocaba.
-Mi hermana, por ser mi hermana, - por Dios, una jarra de agua,
42 que es tanta la sed que tengo, - que la vida se me acaba.
-Mi hermana, por ser mi hermana, - una jarra te daría,
46 pero si lo sabe padre – la vida me quitaría.
Pasan otras tantas noches – y se asoma a la ventana,
50 y alcanza a ver a su madre – en silla de oro sentada.
-Mi madre, por ser mi madre: - déme usted una jarra de agua,
54 que es tanta la sed que tengo, - que la vida se me acaba.
-Quítate de mi presencia – quítate, perra malvada;
58 que por ti hace siete años, - yo soy una desgraciada.
-Por usted, hace otros siete, - que no bebo gota de agua.
62 Pasan días, pasan noches, - y se asoma a la ventana
y alcanza a ver a su padre – que sentado en trono estaba.
66 -Mi padre, por se mi padre, - déme usted una jarra de agua;
con el corazón la pido – porque mi vida se acaba.
70 -Bajen, bajen mis criados, -a darle a mi hija el agua.
Cuando bajan los criados, - la pobre hija expiraba,
74 de su falta arrepentida, - como su fiera una santa.
La cama de Delgadina – los ángeles rodeaban,
78 y en medio estaba la Virgen – poniéndole la mortaja.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión *sine loci*, recogida en algún punto de la provincia de Cantabria. 04 hemistiquios. Aparece bajo el título *Un Rey tenía tres hijas.- Delgadina*. Incorpora transcripción musical. En CORDOVA Y OÑA, Sixto, *Cancionero Infantil Español*. Libro I. Santander, 1948, n. 199, pp. 198. Aparece como segunda versión.

- 2 Un rey tenía tres hijas, - más hermosas que oro y plata
 y la más chiquirritita – Delgadina se llamaba.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión *sine loci*, recogida en algún punto de la provincia de Cantabria. 06 hemistiquios. Aparece bajo el título *Un Rey tenía tres hijas.- Delgadina*. Incorpora transcripción musical. En CORDOVA Y OÑA, Sixto, *Cancionero Infantil Español*. Libro I. Santander, 1948, n. 200, pp. 199.A parece como tercera versión.

- 2 Un padre tenía tres hijas – más hermosas que la plata;
 que con el rengue, rengue; - que con el rengue, rengue, ranga;
6 que con el zapatito blanco, - que con la media colorada.

Anotaciones del autor:

“Las niñas canta todo el romance y, al decir del estribillo ‘que con el regue... etcétera’, ponen las manos en la cintura y hacen que bailan. Cada dos versos, repiten el estribillo. El romance de Degadina se halla muy extendido en la Montaña. Los adultos le cantan con doce letrillas distintas. Véase en *Romancero Popular de la Montaña* por Cossío y Maza Solano, Santander, 1932”

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (6)

Versión *sine loci*, recogida en algún punto de la provincia de Cantabria. 08 hemistiquios. Aparece bajo el título *Un padre tuvo tres hijas.- Delgadina*. Incorpora transcripción musical. En CORDOVA Y OÑA, Sixto, *Cancionero Infantil Español*,. Libro I, Santander, 1948, n. 202, pp. 201. Aparece como quinta versión.

- 2 Un padre tuvo tres hijas, - y él era un labrador;
 la más pequeña de todas, - se llamaba Mariflor.
- 6 Aunque era la más bonita – la primera a la labor,
 y una tarde en el verano - a segar trigo marchó.

Anotaciones del autor:

“Sigue el romance. Por la belleza y universalidad del romance *Delgadina* se ha tomado cinco variantes. Sirvan también como muestra de transformación infantil en la música y en la letra”

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Fontecha** (ay. Enmedio, p.j. Reinoso, com. Cantabria). 114 hemistiquios. Cantadas por María Gómez González, de 50 años, natural y vecina de Fontecha. Recogida por Fernando Gomarín Guirado, en noviembre de 1969 y enero de 1970. Recogida por Tomás Macho Gómez el día 8 de enero de 1982. En GOMARÍN GUIRADO, Fernando, *Romancerillo de Cantabria*, colección La Sirena de Pisueña 13, Ayuntamiento de Santa María de Cayón, 1997, pp. 81-83. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*. Patrimonio y Territorio. Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 420, pp. 557.

- 2 Tres hijas tenía un rey – las tres eran como plata,
la más pequeñita de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando almorzando – su padre la remiraba.
-¿Por qué me mira usted padre, - por qué me mira la cara?
- 10 -¿No te he de mirar yo, hija, - si has de ser mi enamorada?
-No permita Dios del cielo, - ni la Virgen soberana,
- 14 que yo sea su mujer, - madrastra de mis hermanas.
-¡Alto, alto, mis criados - a Delgadina encerradla
- 18 en un cuarto muy oscuro – donde ventanas no haya!
Al cabo de pocos días – Delgadina pide agua,
- 22 Delgadina se asomó – a una ventana muy alta.
Desde allí vio a sus hermanas – que bordando seda estaban.
- 26 -Hermanas, las mis hermanas, apurridme un jarro de agua
que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca.
- 30 -¡Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de ahí, perra mala,
por que no has querido ser – de mi padre enamorada!
- 34 Delgadina se asomó – a otra ventana más alta,
desde allí vio a sus criados, - que paseándose estaban.
- 38 -Criados, los mis criados, - apurridme un vaso de agua,
que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca.
- 42 -¡Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de ahí, perra mala,
porque no has querido ser – de tu padre enamorada!
- 46 Delgadina se quitó, - triste, muy desconsolada,
Delgadina se asomó – a otra ventana más alta,
- 50 desde allí vio a su madre – que llorando se encontraba.
-Madre, usted, porque es mi madre, - apúrreme un jarro de agua
- 54 que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca.
-Bien te lo daría yo, - Delgadina de mi alma
- 58 y si tu padre lo sabe – me dará una puñalada.
Delgadina se quitó – triste, muy desconsolada,
- 62 Delgadina se asomó – a otra ventana más alta,
desde allí vio a su padre- que en el jardín se encontraba.
- 66 -Padre, usted, por ser mi padre, - apúrreme un vaso de agua
que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca,
- 70 y desde hoy en adelante – he de ser su enamorada.
-¡Altos, altos, mis criados, - a Delgadina darla agua!
- 74 Unos con jarras de oro – otros con jarras de plata
Cuando allá hubieran llegado – Delgadina muerta estaba.
- 78 Al los pies de Delgadina, - una fuente clara manaba.
La cabeza de Delgadina - rodeada de ángeles estaba.
- 82 La cabeza de su padre, - de demonios que saltaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **La Vega de Liébana** (ay. La Vega de Liébana, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander). 18 hemistiquios. Recitado por Felicitas Prado, de 78 años. Recogido por Teresa Catarilla, Franz Fusseder y Ana Valenciano, el 10 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, 'Pol' B15). 17 hemistiquios. En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés*. *AIER*, volumen 1, Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1982, n. 0075.0007 0U 001 [39.07.096 00 15], pp. 226.

- 2 Un rey tenía tres hijas -
La más pequeña de ellas – Delgadina se llamaba.
6 -Delgadinaa, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
-¡No lo querrá Dios del cielo – ni la Virgen soberana,
10 que yo sea mujer suya, - madrastra de mis hermanas!-
El rey llama a sus criados, - y a Delgadina encerraba
14 en un cuarto muy oscuro – que tiene cuatro ventanas:
-Darla de comer – carne de vaca salada,
18 y darla de beber – agua de siete pescadas.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Lomeña-Basieda** (ay. Lomeña, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander), 72 hemistiquios. Recitada por Jualiana Díez, de 67 años, madre de Fidela Consejero Díez. Recogida por J. Antonio Cid, Flor Salazar y Ana Valenciano, el 11 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, 'Uznayo-Yebas' B4). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés*. *AIER*, volumen 1. Seminario Menéndez Pidal. Editorial Gredos. Madrid, 1982, n. 0075.0003 0U 001 [39.07.050 00 06], pp. 223-224.

- 2 Un rey tenía tres hijas, - todas tres como una plata,
La más pequeñita de ellas – Delgadina se llamaba;
6 y un día, estando comiendo, - su padre la reparaba:
-Mucho me repara, padre, - padre, mucho me repara.
10 -Repárote, Delgadina, - que has de ser mi 'namorada.
-¡No lo querrá Dios de cielo – ni la Viren Soberana,
14 que yo sea mujer suya, - madrastra de mis hermanas!-
La metieron en un cuarto, - el más oscuro que hallara;
18 allí la tuvo siete años – sin ver la luna ni ver nada,
sin comer y sin beber – más que carne muy salada.
22 Al cabo de siete años, - se saliera a una ventana,
y de allí viera a sus hermanas – bordando sus sábanas blancas:
26 -Hermanas, si héis de ser hermanas, - por Dios y la Santa Clara,
que me diéreis tan siquiera, - tan siquiera un vaso d'agua.
30 -Quítateme de ahí, traidora, - quítateme de ahí, malvada,
que no has querido hacer – lo que el rey mi padre manda.-
34 Se volviera para atrás – muy triste y desconsolada,
y otro día a la mañana - se asomara a otra ventana,
38 y de allí viera a su madre – lavando sus manos blancas:
-Madre, si ha de ser mi madre, - por Dios y por Santa Clara,
42 que me diera tan siquiera, - tan siquiera un vaso d'agua.
- Eso no lo puedo, - hija de las mis entrañas,
46 - que si el rey tu padre lo sabe, - la cabeza me cortara.-
Se volviera para atrás, - muy triste y desconsolada,
50 y otro día a la mañana – se asomara a otra ventana,
y de allí viera a su padre – lavando sus manos blancas.
54 -Padre, si ha de ser mi padre, - por Dios y por Santa Clara,
que me diera tan siquiera, - tan siquiera un vaso de agua.
58 -Altos, altos, caballero, - a Delgadina a dar agua,
unos jarros de oro – y otros con jarros de plata;
62 el que no tuviera jarro – en la boca la llevara,
el primero que llegase, - ha de ser su enamorada.-
66 El primero llegó, - Delgadina muerta estaba;
a los pies de Delgadina – mana una fuente muy clara,
70 en la cama de su padre, - una serpiente enroscada.
¡Válgame Nuestra Señora – válgame la Soberana!

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Valdeprado** (ay. Pesaguero, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander), cantada por Felipa Caloca, de 79 años, hija de Plácida, quien fue entrevistada en 1948 por Diego Catalán. Recogido por Diego Catalán, José M. Cela, Paloma Montero y Flor Salazar, el 10 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, ‘Uznayo-Portilla’ A14). 04 hemistiquios. En PETERSEN, S.H.; *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés*. *AIER*, volumen 1. Seminario Menéndez Pidal. Editorial Gredos. Madrid, 1982, n. 0075.0005 0U 001 [39.07.050 00 09], pp. 225

- 2 Un rey tenía tres hijas, - todas tres eran galanas;
 la más pequeñita de ellas – Delgadina se llamaba.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Valdeprado** (ay. Pesaguero, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander), 32 hemistiquios. Recitada y cantada por Micaela Robledo, de 80 años. Recogido por Diego Catalán, José M. Cela, Paloma Montero y Flor Salazar, el 10 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, 'Uznayo-Portilla' A19). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés*. *AIER*, volumen 1. Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1982, n. 0075.0004 0U 001 [39.07.050 00 09], pp. 224-225.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba.
Un día estando comiendo, - su padre la reparaba:
- 6 -¿Qué me amira usted, mi padre, - qué me amira usted en la cara?
-¿Qué te amiro, Delgadina?, - tú has de ser mi 'namorada.
- 10 -¡No lo querrá Dios del cielo – ni la Virgen Soberana,
que so sea mujer suya, – madrastra de mis hermanas!
- 14 -¡Alto, alto, mis criado, - a Delgadina a cierrarla
en el cuarto muy oscuro – donde non haiga ventanas!
- 18 -Aquí te has de estar siete años – sin comer ni beber nada;
sólo lo que has de comer: - carne de vaca salada;
- 22 sólo lo que has de beber: - agua de siete pescadas.-
Cuando los primeros fueron, - Delgadina ya expiraba;
- 26 a los pies de Delgadina – manaba una fuente clara;
y a los pies del rey su padre,- una muy turbia manaba.
- 30 El pelo de Delgadina, - una Virgen lo peinaba;
y el pelo del rey su padre, - los demonios le arrancaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Carraceda** (ay. Polaciones, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander). 59 hemistiquios. Recitada por Mercedes Miguel, de 50 años, acompañada al rabel por su marido. Recogida por Teresa Catarilla y Ana Valenciano, el 9 de julio de 1977 (Encuesta CSMP VII-77, 'Pol' A8). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés. AIER*, volumen 1, Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1982, n. 0075.0002 0U 001 [39.07.053 00 10], pp. 222-223.

- 2 Y un rey tenía tres hijas, - todas tres como una plata;
la más pequeña de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 Y un día estando comiendo, - su padre la reparaba:
-Mucho me repara, padre, - ¿qué tengo yo en esta cara?
- 10 -Repárote, hija mía, - repárote, hija amada,
que tú has de ser mi mujer – y madrastras tus hermanas.
- 14 -¡Ay, no lo querrá Dios del cielo – ni la Virgen Soberana,
que yo sea mujer suya – y madrastra de mies hermanas!-
- 18 -Alto, alto, mis criados, - a Delgadina cerrarla,
en un cuarto muy oscuro – que tenga siete ventanas.
- 22 Sólo le den de comer – carne de vaca salada,
sólo le den de beber – agua de una pescada.-
- 26 - y a otro día, a la mañana,
quiso Dios y quiso bien – que se le abrió una ventana;
- 30 y vio a sus hermanas – venir de la fuente de a por agua:
-Hermanas, por ser mis hermanas,- traedme una jarra de agua.
- 34 -No quier, porque no hiciste – lo que tu padre rey manda.-
..... - Y otro día a la mañana,
- 38 quiso Dios y quiso bien – que se le abrió otra ventana;
y vio a su madre venir - de la fuente de a por agua:
- 42 -Ay, madre, por ser mi madre, - tráigame una jarra de agua.
-Si el rey tu padre lo sabe – el pescuezo nos cortara.-
- 46 – Y al otro día, a la mañana,
quiso Dios y quiso bien – que se le abrió otra ventana;
- 50 y vio a su padre venir – paseando por la plaza:
-Ay, padre, por ser mi padre, - tráigame una jarra de agua.
- 54 Se lo llevaban al cuarto, Delgadina ya expiraba;
y a los pies de Delgadina – una fuente clara mana;
- 58 y a los pues de su padre – una fuente turbia manaba.
Los pelos de Delgadina, - los ángeles los peinaban;
- 62 y los pelos del padre, - los demonios lo arrancaban.

0075 DELGADINA
OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Cabezón de Liébana** (p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander). 08 hemistiquios. Recitado por Alicia, de unos 50 años. Recogido por Teresa Catarella y Ana Valenciano, el 10 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, 'Pol' NG). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés*. *AIER*, volumen 1, Seminario Menéndez Pidal, Editorial Gredos, Madrid, 1982, n. 0075.0006 0U 001 [39.07.013 00 03], pp. 224-225.

- 2 Un rey tenía tres hijas – y las tres eran muy guapas;
 y la más pequeña de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día, estando a la mesa, - su padre la remiraba:
 -¿Qué me mira usted, buen padre, - qué es lo que en mí repara?

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **La Fuente** (ay. Lamasón). 62 hemistiquios. Interpretado por Sinforosa Prellezo González, de 57 años. Recogida en 1989 por Jesús García Preciado. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I. n. 426, pp. 563-564.

- 2 Un padre tenía tres hijas – y las tres eran muy guapas
y de las tres, la más chica, - Rosalía se llamaba.
- 6 Y un día estando en la mesa -
- Mucho me mira, mi padre, - me mira muy a la cara.
- 10 - Te tengo mirar, mi vida, - te tengo mirar, mi alma,
que de tres hijas que tengo – tú has de ser mi enamorada.
- 14 - No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana,
yo ser mujer de mi padre, - madrastra de mis hermanas.-
..... -
- 18 y le daban de comer – bacaladas muy saladas
..... - y asomóse a una ventana,
- 22 vio a sus hermanas jugar – en el juego de la Holanda.
- Hermanas, por ser hermanas -
- 26 Por Dios les pido me den, - me den un vasito de agua
que aquí me muero de sed – y a Dios quiero dar el alma.
- 30 - Si nuestro padre lo supiera, - la cabeza nos cortara.-
..... - asomóse a otra ventana
- 34 y vio a su madre sentada – en una silla de plata.
- ¡Ay, madre, por ser mi madre! -
- 38 Por Dios le pido me dé – me dé un vasito de agua
que aquí me muero de sed – y a Dios quiero dar el alma.
- 40 - - ¡Anda, pícara arrastrada!
Haber hecho – lo que tu padre mandaba.-
- 44 - Y asomóse a otra ventana
y vio a su padre sentado – con dos hijas le acompañan.
- 48 - ¡Ay, padre, por ser mi padre! -
Por Dios le pido me dé – me dé un vasito de agua
- 52 que aquí me muero de sed – y a Dios quiero dar el alma.
- ¡Criados, los mis criados, - a Delgadina dar agua!-
- 56 El primero que llegó – Delgadina ya *espiraba*.
El pelo de Delgadina – los ángeles lo peinaban,
- 60 el pelo de su madre – los demonios lo arrancaban
y po'l cuarto de su padre – una culebra arrastraba.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Villasuso de Cieza** (Guar de Arriba, ay. Bárcena de Cicero). 28 hemistiquios. Interpretado por Carmen Sáinz Buenaga, de 63 años. Recopilada el día 21 de marzo de 1989 por José Manuel Fraile Gil, Álvaro Fernández Buendía y Gustavo Coterá. Publicada en FRAILE GIL, J.M. *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., nº 433., p. 570.

- 2 Tres hijas tenía un Rey – muy queridas y estimadas,
la más pequeña que tenía – Delgadina se llamaba.
..... -
- 6 - Alto, alto, mis criados, - a Delgadina encerrarla
..... - que tuviera tres ventanas.-
- 10 No le daban de comer – más que cecina salada,
no le daban de beber – más que jugo de naranja.
- 14 - asomose a una ventana,
vio a sus hermanas jugar, - jugar con paños de Holanda.
- 18 - Hermanas, si sois hermanas, - *purridme* un jarro de agua
que la boca se me seca – y la vida se me acaba.-
..... -
- 22 - asomose a otra ventana
y vio a su padre pasar – llevando un jarro de agua.
- Padre, si es usted mi padre, - déme un jarro de agua
- 28 que la boca se me seca – y la vida se me acaba.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Uznayo** (ay. Polaciones). 74 hemistiquios. Interpretado por Juliana Rábago Morante, 70 años. Cantó y acompañó con la bandurria (rabel de dos cuerdas) Recogida en Santander el día 11 de noviembre de 1989 por José Manuel Fraile Gil, Álvaro Fernández Buendía y Carmina Fernández Cossío. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Narrativa tradicional en el Valle de Polaciones (Cantabria)*, Colección Música de Cantabria, vol. 5, Cantabria Tradicional, Santander, 2003, n. 49. CD El Valle de Polaciones (Cantabria). Col. La Tradición Musical en España, vol. 7. Saga. Madrid, 1997, corte 15. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n.º 425. pp. 559-560.

- 2 Un Rey tenía tres hijas, - tres hijas como la plata,
la más pequeñina de ellas, - Delgadina se llamaba
6 (y) estando un día comiendo - su padre la reparaba
- ¿Por qué me repara, padre - que tanto me mira y calla?
10 - Que has de ser mujer mía, - madrastra de tus hermanas.
- No lo querrá Dios del cielo, - ni la Virgen soberana
14 que yo he de ser mujer suya, - madrastra de mis hermanas.
- (Y) altos, altos, mis criados, - (y) a Delgadina encerrarla
18 en un cuarto muy grande - que tenga cuatro ventanas.-
Entre paso y entre paso - asomose a una ventana
22 y vio lavar a su madre - paños de ser lavaba.
- Madre, por ser madre, - me dará un vaso de agua,
26 que la boca se me seca - y le vida se me acaba.
- No te lo doy, Delgadina, - Delgadina de mi alma,
30 que si tu padre lo sabe - (y) a las dos juntas nos mata.-
Retirose para adentro - muy triste y desconsolada
34 y entre pasos, y entre pasos, - asomose a otra ventana.
Y vio lavar a su hermana, - vasos de vidrio lavaba.
38 - Hermana, por ser mi hermana, - me darás un vaso de agua,
que la boca se me seca - y la vida se me acaba.
42 - No te lo doy, Delgadina, - Delgadina de mi alma,
que si mi padre lo sabe - a los dos juntas nos mata.-
46 Retirose para adentro, - con Cristo se consolaba.
Y entre pasos, y entre pasos, - asomose a otra ventana,
50 vio pelear a su padre - con los moros en la plaza.
- Padre, por ser mi padre - me dará un vasito de agua,
54 que la boca se me seca - y la vida se me acaba,
yo he de ser mujer suya, - madrastra de mis hermanas.
58 - Altos, altos, mis criados, - a Delgadina darle agua
unos con vasos de oro, - y otros con vasos de plata.-
62 A la entradita del cuarto - Delgadina suspiraba
y unos le abrían la boca - y otros allá se lo echaban.
66 Delgadina se murió - pero no por falta de agua,
porque a los pies de la cama - una fuente clara mana
70 y a los pies de su padre - una fuente turbia mana.
El pelo de Delgadina - los ángeles lo peinaban,
74 los cabellos de su padre - demonios se lo arrancaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Campoo** (com. Campo, Cantabria). 88 hemistiquios. Recogido y publicado por FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Teresa y SERRANO DEL BLANCO, Jesús, *Mirando al pasado*. Santander, 1991, pp. 29-31.

- 2 Un Rey tenía tres hijas – de este modo las trataba,
un día estando comiendo- estas palabras hablaba:
6 -De estas tres hijas que tengo, - ¿Cuál ha de ser mi enamorada?
Empezando por la pequeña, - Delgadina es la más guapa.
10 - No lo quiera Dios del cielo - ni la Virgen soberana,
ser yo mujer de mi padre – madrastra de mis hermanas.
14 Más quisiera estar siete años – en un cuarto allí encerrada,
en un cuarto bien oscuro – donde no se vea nada.
18 Se pasaron los siete años – Delgadina allí encerrada,
la Virgen como es piadosa – la ha abierto cuatro ventanas.
22 Entre pasos y más pasos – asomóse a una ventana.
Desde allí vió a sus criados – que a bolos de oro jugaban.
26 -Criados mío, pues lo sois, -apurrizme una jarra de agua,
porque el alma se me seca, - y el corazón se me arranca.
30 -No podemos, Delgadina – no podemos darte agua,
que si tu padre lo sabe – moriremos hoy en trampa.
34 Por entre más y más pasos, - asomóse a otra ventana,
desde allí vió a sus hermanas – que en bastidor de oro bordaban.
38 -Herманas mías, pues lo sois, - apurrizme una jarra de agua,
que el alma tengo en un hilo, - que el corazón se me arranca.
42 -No podemos, Delgadina, - no podemos darte agua,
si nuestro padre lo sabe – la cabeza nos cortara.
46 Por entre más y más pasos – asomóse a otra ventana,
desde allí vió a su madre – en silla de oro sentada.
50 -Madre mías, pues lo sois, - apurrizme una jarra de agua,
porque el alma se me seca, - el corazón se me arranca.
54 -Yo no puedo, Delgadina, - yo no puedo darte agua,
que si tu padre lo sabe – moriremos hoy en trampa.
58 Por entre más y más pasos – asomóse a otra ventana,
desde allí vió a su padre – que en pipa de oro fumaba.
62 -Padre mío, pues lo sois, - apurrizme una jarra de agua,
que el alma tengo en un hilo, - que el corazón se me arranca.
66 -Quítate de ahí, Delgadina, - quítate perra malvada,
que no fuiste quién de hacer – lo que tu padre mandaba.
70 Delgadina entró para dentro – con Cristo se consolaba,
las lágrimas que vertía – ella las bebía por agua.
74 -Ahora sí que lo hago, padre, - ahora sí que lo hago,
anda, si no lo hago pro las buenas, yo lo haré de mala gana.
78 -¡Alto, alto mis criados! – a Delgadina darle agua.
Unos con jarras de oro, - otros con jarras de plata.
82 Cuando acudieron todos, - Delgadina muerta estaba.
A los pies de Delgadina – una fuente clara mana.
86 Las campanas de la gloria – por Delgadina tocaban,
las campanas del infierno – por su padre retumbaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Tresviso** (ay. Tresviso p.j. Potes, com. Liébana, Santander). 76 hemistiquios. Interpretado por Leonor Sánchez Campo. Recogida el 24 de julio de 1995 por Jesús Suárez López y Mariola Carvajal Álvarez. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 424, pp. 561-562.

- 2 El Rey tenía tres hijas – y las tres como tres granas
y la más pequeña de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 Y un día estando comiendo, - su padre la remiraba.
- Padre mío, ¿qué me mira? - ¿Qué tengo yo en la cara?
- 10 - Que de tres hijas que tengo – tú has de ser mi enamorada.
- No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana
- 14 que yo sea mujer suya, - madrastra de mis hermanas.-
La cogió y la encerró – y en un cuarto la encerraba.
- 18 No le daba de comer – más que carne muy salada,
no le daba de beber – más que agua muy amarga.
- 22 Se pasaron ocho días – y se asomó a una ventana
y allí ha visto a sus hermanas – jugando el juego de lamba. (sic)
- 26 - ¡Ay, hermanas de mi vida! - ¡Ay, hermanas de mi alma!
Vuestra hermana Delgadina – *ministraile* un jarro de agua.
- 30 - Quítate de ahí, Delgadina, - quítate, perra malvada,
que por tu ser buena moza-
- 34 Delgadina se quitó, - con Cristo se consolaba,
las lágrimas de sus ojos – por agua se las tomaba.
- 38 Se pasaron ocho días, - se ha asomado a otra ventana
en donde ha visto a su madre – en silla de oro sentada.
- 42 -¡Ay, madre de la mi vida! - ¡Ay, madre de la mi alma!
Vuestra hija Delgadina – *ministraile* un jarro de agua.
- 46 - Quítate de ahí, Delgadina, - quítate, perra malvada,
que por ser tú buena moza, - me has hecho a mí malcasada.-
- 50 Delgadina se quitó, - con Cristo se consolaba,
las lágrimas de sus ojos – por agua se las tomaba.
- 54 Se pasaron ocho días, - se ha asomado a otra ventana
en donde ha visto a su padre – que otros dos le acompañaban.
- 58 -¡Ay, padre de la mi vida! - ¡Ay, padre de la mi alma!
Vuestra hija Delgadina – *ministraile* un jarro de agua.
- 62 - Yo un jarro de agua te diera – si hicieras lo que te mandaba.
- Lo que usted me manda haré – y aunque sea de mala gana.-
- 66 Unos van con jarros de oro, - otros con jarros de plata.
Cuando llegó el primer jarro – Delgadina ya *espiraba*.
- 70 Las campanas de la Gloria – por Delgadina tocaban,
Las campanas del infierno – por su padre repicaban.
- 74 La cama de Delgadina – rodeada de ángeles estaba
y la de su padre y su madre – de serpientes enroscada.

Variantes: 1b: y las tres eran muy guapas. 4b: Que tanto me remiraba. 6ª: No lo *quedrá* Dios del Cielo. Estas variantes pertenecen a la recitación de Eugenia López Campo, de 76 años de edad.

DELGADINA

OCTOSÍLABA (á.a)

Versión de **Santiurde de Toranzo** (ay., p.j., com.). 62 hemistiquios. Interpretado por María de Carmen González Echegaray, de 81 años. Recogida en Santander el día 3 de octubre de 2007 por José Manuel Fraile Gil y Pablo Zamarrón Yuste. Publicada en GONZÁLEZ ECHEGARAY, María del Carmen, *Toranzo. Datos para la historia y etnografía de un valle montaños*, Cantabria tradicional, Santander, 2000, pp. 270-271. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 427, pp. 564-565.

- 2 Tres hijas tenía un rey – todas tres como la plata,
la más pequeñita de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 - Delgadina, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
-¿Ser yo mujer de mi padre, - madrastra de mis hermanas?
- 10 No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana.
- Altos, altos los mis pajes, - a Delgadina encerradla
- 14 en un cuarto muy oscuro – y sin ninguna ventana.-
Bajó un ángel del Cielo – y la abrió siete ventanas.
- 18 - Delgadina, Delgadina, - asómate a esa ventana.-
Vio venir a sus hermanas – por una calle muy alta.
- 22 - Hermanas, si sois hermanas, - dadme un Jaruco de agua
que la boca tengo seca – y el corazón se me arranca.
- 26 - No te la queremos dar, - mujer de malas entrañas,
por no haber hecho algún día – lo que tu padre mandaba.
- 30 - Delgadina, Delgadina, - asómate a otra ventana.-
Y vio venir a su madre - por una calle muy alta.
- 34 - Madre, si usted es mi madre, - déme un Jaruco de agua
que la boca tengo seca – y el corazón se me arranca.
- 38 - Bien te lo quisiera dar, - ha de las mis entrañas,
si aquí nos viese tu padre – aquí a entrambas nos matara.
- 42 - Delgadina, Delgadina, - asómate a otra ventana.-
Y vio venir a su padre – por una calle muy alta.
- 46 - Padre, si usted es mi padre, - déme un Jaruco de agua
que la boca tengo seca – y el corazón se me arranca.
- 50 - Altos, altos los mis pajes, - a Delgadina dadle agua.-
Unos van con jarros de oro – y otros con jarros de plata.
- 54 Cuando llegan con el agua – ya Delgadina finaba.
La cama de Delgadina – de ángeles está rodeada
- 58 y debajo de la cama – manaba una fuente clara
y la cama de su padre – de demonios rodeada
- 62 y debajo una serpiente – royéndole las entrañas.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión procedente de **Sopeña** (ay. Cabuérniga). 88 hemistiquios. En RODRÍGUEZ SAN JUAN, Antonio Y ZAVALA, Antonio, *En la Reserva del Saja*, Narrativa popular, 21, Oiartzun, 2000, pp. 101-104.

2 Un rey tenía tres hijas – y un día estando en su casa:
“de las tres hijas que tengo - ¿Cuál será mi enamorada?”.
6 Y contestó la mayor: - “Delgadina, que es más guapa”.
“No lo querrá el Dios del cielo, - ni la Virgen soberana,
10 que ser mujer de mi padre, - madrastra de mis hermanas”.
“Alto, alto, los mis pajes, - a Delgadina encerrarla
14 en un cuarto muy oscuro – donde no vea luz ni nada,
y le darán de comer – carne de gallina asada,
18 y le darán de beber – agua de siete lavadas”.
Al cabo de siete años – le abrieron siete ventanas.
22 Delgadina con su ser – a una de ellas se asomaba,
y de allí vio a su madre, - púrreme una jarra de agua,
26 que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca”.
“Quítate de ahí, Delgadina, - cara de mala cristiana,
30 que por ti he estado yo – siete años mal casada”.
“otros siete he estado yo – en un cuarto encerrada,
34 y me han dado de comer – carne de gallina asada,
y me han dado de beber – agua de siete lavadas”:
38 Delgadina se retira - tan triste y desconsolada,
Delgadina con su ser – se asomaba a otra ventana,
42 y de allí vio a su hermana – jugando a la pelotana.
“Mi hermana, por ser mi hermana, - púrreme una jarra de agua,
46 que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca”.
“Quítate de ahí, Delgadina, - cara de mala cristiana,
50 que tú no quisiste ser – de mi padre enamorada”.
Delgadina se retira – tan triste y desconsolada,
54 Delgadina con su ser – se asomaba a otra ventana,
y de allí vio a otra su hermana lavando en lanchas de Holanda.
58 “mi hermana, por ser mi hermana, - púrreme una jarra de agua,
que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca”:
62 “No te la llevara en jarra, - en vasos te la llevara,
temo venga el rey, mi padre, - paseando por la plaza.
66 “Mi padre, por ser mi padre, - púrrame una jarra de agua,
que el alma tengo en un hilo – y el corazón se me arranca”.
70 “alto, alto, los mis pajes, - a Delgadina dadle agua”.
Por su no la quiere en jarra, - en vasos se la llevaban.
74 Cuando su padre llegó – Delgadina ya expiraba:
“Delgadina, Delgadina, - , Dios te perdone tu alma”.
78 “Dios le perdone la suya, - la mía está perdonada”:
la cama de Delgadina – de ángeles se rodeaba,
82 y la cama de su padre – de demonios negreaba.
A los pies de Delgadina – hay una fuente que mana,
86 donde Delgadina bebe, - donde Delgadina lava,
donde Delgadina bebe – agua fresquita y muy clara.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Villar** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinosa, com. Campoo, Santander). 39 hemistiquios. Interpretada por Enriqueta Robles López. 75 años. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la tarde del martes día 2 de octubre de 2001. (Col. B. Valiente'01; CI-CB, 32").

- 2 Un rey tenía tres hijas - más hermosas que la plata,
la más pequeñita d'ellas - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estaba comiendo - su padre la reparaba.
- ¿Qué repara usted, mi padre, - que tanto mira mi cara?
- 10 - Yo te reparo mi hija, - vas a ser mi enamorada.
- Criados los mis criados - los que servís en mi casa
- 14 a mi hija la Delgadina, - encerrádmela en un cuarto.
Encerrádmela en un cuarto, - el más oscuro que haya
- 18 No le deis de comer - y tampoco un vaso de agua.
Ya pasaron siete días, siete meses - y también siete semanas
- 22 Delgadina lloraba, - se ha asomado a la ventana
- Padre, si es usted mi padre - súbame una jarra de agua
- 26 el corazón me lo pide - y el alma ya se me acaba.
Ya pasaron siete días - y también siete semanas,
- 30 Delgadina lloraba - se ha asomada a otra ventana
Criados los mis criados - los que servís en mi casa
- 34 subidme una jarra de agua - que el corazón me lo pide
y el alma ya se me acaba
.....-.....
- 38 Donde estaba Delgadina - una fuente de agua mana
donde se va a lavar la Virgen - las manos por la mañana.
..... -

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Espinilla** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinosa, com. Campoo, Santander). 05 hemistiquios. Interpretado por Isabel y Gloria Setién Rábago, 82 y 80 años. Descienden de Potes y Villacantid. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la tarde del lunes 8 de octubre de 2001. (Col. B. Valiente'01; CII-CA, 4")

- 2 -
..... - Por Dios una jarra de agua
que la vida tengo en un hilo, - que la vida tengo en un hilo
6 y el corazón se me arranca, - y el corazón se me arranca
..... -

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **La Lomba** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinosa, com. Campoo, Santander). 37 hemistiquios. Interpretada por Brígida García Morante. 87 años. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la mañana del jueves día 18 de octubre de 2001. (Col. B. Valiente'01; CIII-CB, 22")

- 2 Un rey tenía tres hijas - tres hijas na' más tenía
y un día la más pequeña - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo, - su padre se enamoró d'ella.
-Delgadina, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
- 10 -No lo querrá Dios del cielo - ni la Virgen soberana
el ser mujer de mi padre - madrastra de mis hermanas.
- 14 *Y el rey entonces*
-¡Altos, altos caballeros, - a Delgadina cerradla
- 18 en un cuarto muy oscuro - donde no haiga luz, ni nada.
Ella tenía dos ventanas -.....
- 22 entre ventana y ventana - se asoma a la ventana:
-Hermana, por ser hermana, - por Dios, una jarra de agua
- 26 que de sed y no de hambre - a Dios le entrego mi alma.
-Delgadina, Delgadina, - no te podemos dar agua,
- 30 que si el rey padre lo sabe, - la cabeza nos cortara.
Entre paso y otro paso, - se asoma 'la otra ventana:
- 34 -Mi hermana, por ser hermana, - dame una jarra de agua,
que de sed y no de hambre - a Dios le entrego mi alma.
- 38 -Delgadina, Delgadina, - no te podemos dar agua,
que si el rey padre lo sabe - la cabeza nos cortara.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Lantueno** (ay. Santiurde de Reinosa, p.j. Reinosa, com. Campoo, Santander). 46 hemistiquios. Interpretado por Manuel Fernández González, 85 años. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la mañana del viernes día 19 de octubre de 2001. (Col. B: Valiente'01 CIII-CB, 10").

El rey tenía tres hijas. Un día comiendo de la chica se enamoró

Y le dice:

- 2 -¿A qué me repara, padre, - a qué me repara?
 Porque
 -Te reparo, hija, - por tú vas a ser mi enamorada.
- 6 -¡No lo quisiera Dios del cielo, - ni la Virgen Soberana!;
 -
- 10 -Criados, los mis criados, - a Delgadina [delgada] encerrarla,
 en el cuarto más oscuro, - que haya en toda la casa.
 Al cabo de tres meses, - vio a sus hermanas pasear por el jardín.
- 14 -Hermanas, si sois mis hermanas, - traerme una jarra de agua.
 -Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de ahí, pasa malvada,
18 que no quisiste hacer, - lo que mi padre mandaba.
 Al cabo de otros tres meses, - le abrieron otra ventana,
- 22 vió pasear a su madre por el jardín -
 -Madre, si usted es mi madre, - súbame una jarra de agua.
- 26 -Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de ahí, perra malvada,
 que no quisiste hacer - lo que tu padre mandaba.
- 30 Al cabo de otros tres meses - le abrieron otra ventana,
 Y po'ella vio a su padre, - que desde el jardín paseaba.
- 34 -Padre, si usted es mi padre, - súbame una jarra de agua
 - Criados, - que yo seré su enamorada.
- 38 -Criados, los mis criados, - a Delgadina encerradla.
 Cuando los criados subieron - Delgadina muerta estaba.
- 42 El uno le abrió la boca - el otro el agua le echaba.
 La cama de Delgadina, - rodeada de ángeles estaba.
- 46 Las campanas del infierno, - por su padre se tocaban
 -

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Laguillos** (ay. Valdeprado del Río, p.j. Reinosa, com. Valderredible, Cantabria).
23 hemistiquios. Interpretado por Aureliano Alonso Alonso de 70 años de edad. Romance
registrado. No quiso ser grabado. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la mañana del
sábado 17 de agosto de 2002, (Col. B. Valiente'02; Cuaderno de Campo).

- 2 Un rey tenía tres hijas – y las tres a cual más guapas.
 Y estando un día comiendo – el rey mucho las miraba.
- 6 De estas tres hijas que tengo – una ha de ser mi enamorada.
 Catalina lo es padre – Catalina es la más guapa.
- 10 -No lo querrá Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana.
 Pues si no lo quieres ser – te he de cenar en un cuarto
- 14 y no te he de dar de beber y comer
 si no es agua colimada – no te he de dar de comer
 -
- 18 Y al cabo de siete años – abrieron siete ventanas.
 Delgadina, paso a paso – se ha asomado a una ventana.
- 22 Y allá ha visto a las hermanas – jugando a os naipes.
 Su padre sentado en silla de oro.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Mediadoro** (ay. Valdeprado del Río, p.j. Reinosa, com. Valderredible, Cantabria). 82 hemistiquios. Interpretado por María Blanco Diez de 88 años de edad. Romance registrado. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la tarde del sábado 17 de agosto de 2002, (Col. B. Valiente'02; CVII-CA).

- 2 Un padre tenía tres hijas, - y las tres a cual más guapas.
Un día estando comiendo, - su padre le echó una mirada.
- 6 -De estas tres hijas que tengo, - ¿quién va a ser mi enamorada?
Y contestó la más pequeña, - como más desvergonzada:
- 10 -Delgadina lo es padre, - Delgadina es la más guapa.
-No lo querrá Dios del cielo, - ni la Virgen Soberana,
- 14 ser yo mujer de mis padres, - de mis hermanas madrastra.
Y el padre que oyó estó:
- 18 -Altos altos los mis pajes, - a Delgadina, encerradla.
Y no darla de comer, -
- 22 y no darla de beber mas - que de agua de pescada.
Y allí estuvo siete años, y a los siete años,
- 26 A los siete años – abrió siete ventanas.
Y detrás de la ventana – asomóse la su hermana.
- 30 Donde estaban los sus hermanos,
-Hermanos míos, pues que los sois, - purrirme un vaso de agua,
- 34 -¿Cómo te vamos a dar hermana, - cómo te vamos a dar agua?
Porque si padre lo sabe – nos dará de Peña Labra.
- 38 De ventana en ventana, - y asomóse a otra ventana,
donde están las sus hermanas - que a la baraja jugaban.
- 42 -Hermanas mías, pues lo sois, - purrirme un jarro de agua
Me estoy muriendo de sed .
- 46 -Quítate de ahí Delgadina, - quítate perra malvada,
que por tu ser tan bonita, - está mamá mal casada.
- 50 Y fuise entre paso y paso, - y asomóse a otra ventana,
donde está su madre, - que en paños de oro bordaba.
- 54 -Madre mía pues que lo es, - purreme un jarro de agua.
-¿Cómo te dará más, hija? - ¿Cómo te dará más agua?
- 58 Porque si padre lo sabe, - nos dará de puñaladas.
Y fuise entre paso y paso, - y asomóse a otra ventana,
- 62 donde estaba el rey su padre, - con barro de oro jugaba.
-Padre mío, pues que lo es, - purreme un vaso de agua
- 66 que me moriré.
-Altos, altos, caballeros, - a Delgaina, darla agua.
- 70 *Decía ella:*
De ahora en adelante, - he de ser su enamorada.
- 74 Luego, que llegaron, - la niña no respiraba.
Por pronto que llegaron – con el agua,
- 78 Delgadina ya murió. - No murió por falta de agua,
Al lado del Delgadina - mana una fuente muy clara,
- 82 y a los pies del rey su padre, - de demonios coronada.

0075 DELGADINA
OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Las Rozas** (ay. Las Rozas de Valdearroyo, p.j. Reinosa, com. Valderredible, Cantabria). 04 hemistiquios. Interpretado por Matías Rodríguez Sainz de 80 años de edad. Por aquí venían mucho los ciegos con coplas. Romance registrado. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la tarde del 13 de julio de 2002, (Col. B. Valiente'02; CV-CB).

- 2 *Un rey tenía tres hijas y el rey se enamoró de una. Pero, después, por fin, decía.*
Venga, venga con nosotros, - que esa que se llama Inés,
esa que coloradita – se pone cuando me ve.
Y se llevó el rey la más... Esa, empezaba con una que iba a beber un vaso de agua. Y
allí, así se enamoró de ella.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Malataja** (ay. Valdeprado del Río, p.j. Reinosa, com. Valderredible, Cantabria).
20 hemistiquios. Interpretado por Cipriana Santiago Alonso de 89 años de edad. Romance
registrado. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la tarde del 14 de julio de 2002, (Col.
B. Valiente'02; CVII-CA).

- 2 Se marcha la Delgadina, - muy triste y desconsolada.
 Ha ido tres paso en tres paso, - y asomóse a una ventana.
6 Allí vio a los tres hermanos, qu'a los naípe bien jugaban.
- Madre mía, por lo es, púrrame una jarra d'agua,
10 la vida llevo en un hilo, - y el corazón, se me arranca.
 Se marchó la Delgadina, - muy triste y desconsolada,
14 ha ido tres paso en tres paso, - y asomóse a otra ventana.
 Allí vio al rey su padres, - que a los naipes bien jugaba.
18 -Padre mío, pues lo es, - purradme una jarra d'agua,
 la vida llevó en un hilo, -y el corazón se me arranca.
 -

0075 DELGADINA**OCTOSÍLABO (á.a)**

Versión de **La Laguna** (ay. Polaciones, p.j., com. Polaciones, Santander). 20 hemistiquios. Interpretado por Juliana Roiz García de 79 años. Aprendió los romances de su madre que era natural de Uznayo. Le sorprende que los romances llamen tanto la atención. Sorprende en ella que signifique este hecho. Cantó los romances uno detrás de otro, sin parar. Reconoce que su madre sabía unos romances que eran mucho más antiguos. Estos romances se cantaban durante las hilas de invierno. Han mantenido y mantienen una estrecha relación con Campoo. Concretamente, su familia y la familia de Santos y Aurora de Abiada (de quien también recogí romances) son íntimas. Romance registrado. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la tarde del sábado 3 de agosto de 2003, (Col. B. Valiente'03; C12-CB 21")

- 2 Un rey tenía tres hijas – tres hijas como una plata,
la más pequeña d'ellas - Delgadina se llamaba.
6 Y, estando un día comiendo, - su padre la reparaba.
-¿Por qué me repara, padre? - ¿Por qué tanto me repara?
10 -Porque has de ser mujer mía – madrastra de tu hermanas.
-No lo quiera Dios del cielo, - ni la Virgen Soberana,
14 que yo sea mujer suya – y madrastra de mis hermanas.
-Altos, altos, mis criados, - y Delgadina encerrala,
18 en un cuarto bien oscuro – que tenga cuatro ventanas,
sin comer y sin beber – y sin ver
..... -

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Somaniezo** (ay. Cabezón de Liébana, p.j., Potes com. Liébana, Santander). 60 hemistiquios. Interpretado por Segunda Cuevas Galnares de 83 años. Romance registrado. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la tarde del viernes 15 de agosto de 2003, (Col. B. Valiente'03; C15-CB 30").

- 2 Un padre tenía tres hijas – doradas como la plata,
la más pequeñita de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando en la mesa – su padre la reparaba:
-¿Porqué me reparas, padre? - ¿Porqué tanto me reparas?
- 10 -Te reparo Delgadina, - pa' que seas mi enamorada.
-No lo querrá el Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana,
14 que yo sea mujer de mi padre, - madrastra de mis hermanas.
Y él le dijo a sus criados:
- 18 -Métela en una sala - que tenga siete ventanas,
no la deis de comer, - si no agua bien salada,
22 y no la deis de comer sino carne bacalada.
Fue un día - y se asomó a una ventana,
26 vio a una hermana mayor – que al aire se paseaba.
-Hermana, por ser mi hermana – por Dios, tráeme un vaso de agua,
30 que el corazón se me parte – y la vida se me acaba.
-Retírate, Delgadina, - retírate de esa ventana,
34 que no quisistes hacer – lo que mi padre rey manda.
Ella se metió pa' dentro – con gritos se consolaba,
38 las lágrimas de sus ojos, - por agua se las tomaba.
A otro día de gran calor, - se asoma a otra ventana,
42 y vio a la hermana menos, - cómo cosía y bordaba.
-Hermana, por ser mi hermana – dame un vasito de agua,
46 que el corazón se me parte – y la vida se me acaba.
-Retírate, Delgadina, - retírate de esa ventana,
50 que no quisistes hacer – lo que mi padre rey manda.
Y, a otro día, se puso igual con la madre.
- 54 *Y, entonces, ya a otro día, dijo al padre que vio cómo se paseaba:*
-Padre, por ser mi padre – dame un vasito de agua,
58 que el corazón se me parte – y la vida se me acaba.
-Alto, alto, mis criados, - a Delgadina darla agua.
62 Unos con jarros de oro – otros con jarros de plata,
y el que no tenga jarro, - que lo lleve a bocarradas.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Carreceda-Santa Eulalia** (ay. Polaciones, p.j., com. Polaciones, Santander). 16 hemistiquios. Interpretado por Mercedes Miguel Torre de 77 años. Viuda de Pedro Lamadrid. Él escribió un libro y dio a conocer el romance *Malcasada* o *Casadina*. Daba clase de rabel en Torrelavega y la primera pieza que enseñaba a tocar era esa. Llevaba seis años sin cantar, desde que falleció su marido. Romance registrado. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la tarde del domingo 10 de agosto de 2003, (Col. B. Valiente'03; C14-CB 17")

- 2 Un rey tenía tres hijas, - todas tres como una plata,
la más pequeñina d'ellas, - Delgadina se llamaba.
- 6 Un día, estando comiendo – su padre la reparaba.
-Muchu me repara, padre, - ¿qué tengo yo en esta cara?
- 10 -Repárote, hija mía, - repárote, hija amada,
que tú tienes mal de amores, - o tú estás embarazada.
- 14 -Yo no tengo mal de amores, - ni yo estoy embarazada,
yo lo que tengo es el mi padre- que tiene muy mala ahijada.

[ahijada: palo que tiene un pincho con el que se pincha para las vacas anden y eso]

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Cabañes** (ay. Cillorigo de Liébana, p.j., com.). 60 hemistiquios. Interpretado por Virginia Agüeros Fernández, de 69 años. Recogida el 12 de julio de 2003 por José Manuel Fraile Gil, Manuel Bahílo Martín, Antonio Sánchez Barés y Gonzalo Gómez Casares. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 428, pp. 565-566.

- 2 Un rey tenía tres hijas – y las tres eran muy guapas
y la más pequeña de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando a la mesa – su padre bien la miraba.
- ¿Qué me mira, padre mío? - ¿qué me mira usted la cara?
- 10 - ¿Qué te he de mirar, mi vida? - ¿qué te he de mirar, mi alma?
Que de tres hijas que tengo – tú has de ser mi enamorada.
- 14 - No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen soberana,
de mi padre ser mujer, - de mis hermanos madrastra.
- 18 - ¡Altos, altos, mis criados – que vinisteis de Granada!
a mi hija Delgadina – en un cuarto hay que encerrarla.-
- 22 Unos con llaves de hierro, - otros con llaves de plata
a su hija Delgadina – en un cuarto la cerraban.
- 26 No la daban de comer – más que carne muy salada,
no la daban de beber – más que agua muy amarga.
- 30 Estuvo otros ocho días – asomada a otra ventana
donde ha visto a sus hermanas – con los que la acompañaban.
- 34 - ¡Hermanas, por ser hermanas! - ¡por Dios y por Santa Clara!
¡por Aquel que está en la cruz! – dame una jarrita de agua.
- 38 - Quítate allá, Delgadina, - quítate allá, perra mala,
que si padre se enterase – la cabeza nos cortara.-
- 42 Se ha metido para dentro, - con Cristo se consolaba.
Las lágrimas que caían – se las bebía por agua.
- 46 Estuvo otros ocho días, - asomada a otra ventana
en donde ha visto a su padre – con lo que le acompañaban.-
- 50 - ¡Padre, por ser mi padre! - ¡por Dios y por Santa Clara!
¡por Aquel que está en la cruz! – déme una jarrita de agua.
- 54 - ¡Altos, altos mis criados, - a Delgadina *dar* agua!.-
(Y) El primero que llegó – Delgadina ya expiraba.
- 58 Aquí se acaba el renglón – aquí se acaba la plana
de la pobre Delgadina – que la tenían encerrada.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **La Hermida** (ay. Peñarrubia). 28 hemistiquios. Cantada por Rafael Caso Sánchez, de 76 años de edad. Recogida el 13 de julio de 2003 por José Manuel Fraile Gil, Alberto Rodríguez Rodríguez, Antonio Sánchez Barés y María Luisa Huertos Molina. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 434, p. 571.

- 2 Un padre tenía tres hijas – y las tres eran muy guapas
y una de las más pequeñas – su padre la remiraba
6 - ¿Qué me mira, padrecito? - ¿Qué me mira a mi a la cara?
- Que de tres hijas que tengo – tú has de ser mi enamorada.
10 - No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen soberana.-
..... -
Ya la mandó encerrar – siete años y una semana.
14 Ya pasaban siete meses, - asomada a su ventana
y ha visto a sus hermanos – jugando al juego de *oranda* (sic)
18 - Hermanitos, hermanitos, -
¡Por Dios vos pido me déis, - me deis un poquito de agua!-
..... -
22 Unos jarros de oro – y otros con jarros de plata.
El primero que llegó – Delgadina suspiraba.
26 (Y) la cama de Delgadina – de ángeles la rodeaban
y la cama de sus padres- de culebras enroscadas.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Calledeco** (ay. Polaciones, p.j., com.). 52 hemistiquios. Interpretado por Tomasa Casares Fernández, de 77 años. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Narrativa tradicional en el Valle de Polaciones (Cantabria)*, Colección Música de Cantabria, vol. 5, Cantabria Tradicional, Santander, 2003. nº 50. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 431, pp. 568-569.

- 2 El rey tenía tres hijas – y las tres eran galanas
y la más pequeña de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 (Y) un día estando comiendo – su padre la reparaba:
- Mucho me mira, padre, - mucho me mira a mi cara.
- 10 - Cómo no he de mirarte, hija, - si has de ser mi enamorada.
- No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana,
14 que sea yo mujer suya – y madrastra de mis hermanas.
- Alto, alto, mis criados, - a Delgadina encerrarla
18 en un cuarto muy grande – que tenga cuatro ventanas.-
A otro día a la mañana – se ha asomado a una ventana
22 y de allí viera a su madre – lavando sus manos blancas.
- Madre, si eres mi madre, - que por Dios se lo rogara,
26 por el que murió en la cruz – que me diera un vaso de agua.
- Yo sí te lo diera, hija, - si tu padre me dejara.-
- 30 Retirose para adentro – con Cristo muy consolada
y a otro día de mañana – se ha asomado a otra ventana
34 y allí viera a sus hermanas – bordando paños de Holanda.
- Hermanas, si sois hermanas, - que por Dios os lo rogara,
38 por el que murió en la cruz – que me deis un vaso de agua.
- Quítate de ahí, maldita, - quítate de ahí malvada,
42 que tú no has querido hacer – lo que mi padre el Rey manda.-
A otro día de mañana – Delgadina ya expiraba.
- 46 - Alto, alto, mis criados, - a Delgadina a dar agua,
unos con vasos de oro – y otros con vasos de plata.-
50 Cuando llegaba el primero – Delgadina ya expiraba,
cuando llegaba el segundo – Delgadina muerta estaba.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Caloca** (ay. Pesaguero). 20 hemistiquios. Cantada por Ángeles Vejo Gutiérrez, de 74 años de edad. Recogida en el Centro Cultural Madrazo de Santander el día 7 de abril de 2006 por José Manuel Fraile Gil, Dolores Caloca Puente y Marcos León Fernández. Publicada en FRAILE GIL, J.M. *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 436, p. 572.

- 2 Un padre tenía tres hijas – y las tres eran muy guapas,
la más pequeña de todas – Delgadina se llamaba
6 y el malvado de su padre – de aquella se enamoraba.
- Delgadina, Delgadina, - tú has de ser mi enamorada.
10 - No lo querrá Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana,
ser yo mujer de mi padre, - madrastra de mis hermanas.-
..... -
14 - Alto, alto, mis criados, - a Delgadina dar agua,
unos con vasos de oro – y otros con vasos de plata.-
18 Cuando el primero llegó – Delgadina ya expiraba,
cuando el segundo llegó – Delgadina muerta estaba.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Rada** (ay. Voto). 80 hemistiquios. Interpretado por Urbano Ángel Cornejo Lavín, 62 años. Recogida en Santoña el día 29 de julio de 2007 por José Manuel Fraile Gil, José Antonio Reguera Menéndez, Dolores Caloca Puente y Pilar Bernard Esteban. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 422, pp. 558-559.

- 2 Tres hijas tenía el rey, - tres hijas como la plata
y la menorcita de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estaba peinándose – y el Rey padre la miraba.
- ¿Qué me miras, padre mío? - ¿Qué me miras a la cara?
- 10 - ¿Qué te voy a mirar, hija, -?
que de hoy en adelante – has de ser mi enamorada.
- 14 -No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen soberana
que mujer yo suya sea, - madrastra de mis hermanas.-
- 18 El padre al oír esto – a los criados llamaba:
- Cogedme a Delgadina – y en un castillo encerradla.-
- 22 La daban para comer – las colas de las pescadas
y le daban de beber – las puras hieles amargas.
- 26 Delgadina con la sed – se ha subido a una ventana;
desde allí ha visto a su hermano – que jugando a la barra estaba.
- 30 - Mi hermano, por ser mi hermano, - súbeme una jarra de agua.
Más de sed que no de hambre – a Dios entrego mi alma.
- 34 - Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de esa ventana
que si el Rey padre lo sabe – la cabeza nos cortaba.-
- 38 Delgadina con la sed – se ha subido a otra más alta;
desde allí ha visto a su hermana – que llevando jarras de agua estaba.
- 42 - Mi hermana, si eres mi hermana, - súbeme una jarra de agua.
Más de sed que no de hambre – a Dios entrego mi alma.
- 46 - Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de esa ventana
que si el Rey padre lo sabe – nos cose a puñaladas.-
- 50 Delgadina con la sed – se ha subido a otra más alta;
desde allí ha visto a su madre – sentada en silla de plata.
- 54 - Madre por ser mi madre, - súbame una jarra de agua.
Más de sed que no de hambre – a Dios entrego mi alma.
- 58 - Quítate de ahí, Delgadina, - quítate de esa ventana
que hace siete años y medio – que me tienes malcasada.-
- 62 Delgadina con la sed – se ha subido a otra más alta;
desde allí ha visto a su padre, - súbame una jarra de agua
- 66 Que de hoy en adelante - he de ser su enamorada
porque me ha dicho mi madre – que la tengo malcasada.-
- 70 El padre al oír esto – a los criados llamaba.
Unos subían con pan, - otros subían con agua
- 74 y al subir las escaleras – Delgadina aspiraba.
El cuarto de los hermanos – lleno culebras estaba
- 78 y el cuarto de sus padres – de serpientes enroscadas
y el cuarto de Delgadina – de ángeles que la besaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Bielba** (ay. Herrerías , p.j., com.). 84 hemistiquios. Interpretado por Carmen Borbolla Sánchez, 80 años. Recogida el día 2 de agosto de 2007 por José Manuel Fraile Gil, José Antonio Reguera Menéndez, Rodrigo Gómez Serna y María Bulnes Peláez. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 421, CD, corte 39, pp. 557-558.

- 2 Un rey tenía tres hijas – y las tres como la plata,
la más pequeña de ellas – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo, - su padre la remiraba.
- ¿Qué me mira usted, buen padre? - ¿qué me mira usted a la cara?
- 10 - ¿Qué te he de mirar, mi hija? - ¿qué te he de mirar, salada?
Tú vas a ser mi mujer, - madrastra de tus hermanas.
- 14 - No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana
que yo sea su mujer, - madrastra de tus hermanas.
- 18 - No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana,
que yo sea su mujer, - madrastra de mis hermanas.
- 22 -¡Criados, todos los míos! - ¡Criados, los de mi casa!
A mi hija Delgadina – en un cuarto hay que encerrarla,
- 26 en el cuarto más oscuro – que haya en toda la casa.-
Va Delgadina pa'l cuarto, - con Cristo se consolaba,
- 30 lágrimas que le caían – se las bebía por agua.
Al otro día siguiente – le dio Dios una ventana,
- 34 donde vio a sus hermanas – jugando con bolas de plata.
- Hermanas, si sois hermanas, - apurrirme un vaso de agua,
- 38 que el corazón se me parte – y la vida se me acaba.
- Quítate de ahí, Delgadina, - quítate, perra malvada,
- 42 y si no no hubieras hecho – lo que tu padre mandaba.-
Delgadina va pa'l cuarto, - con Cristo se consolaba,
- 46 Lágrimas que le caían – se las bebía por agua
A los ocho días siguientes – le dio Dios otra ventana,
- 50 donde vio a su mamá – *apurrarme* un vaso de agua,
que el corazón se me parte – y la vida se me acaba.
- 54 - Quítate de ahí, Delgadina, - quítate, perra malvada,
que por tú ser buena moza – estoy yo malcasada.-
- 58 Delgadina va pa'l cuarto – con Cristo se consolaba,
lágrimas que le caían – se las bebía por agua.
- 62 A los ocho días siguientes – le dio Dios otra ventana
donde vio a su papá – paseando por la sala.
- 66 - Papá, si es usted papá – apúrreme un jarro de agua
que el corazón se me parte y la vida se me acaba.
- 70 - Te le apurriré, Delgadina, - si me cumples la palabra
- Se la cumpliré, papá, - aunque sea de mala gana.
- 74 -¡Criados, todos los míos! - ¡criados, los de mi casa!
A mi hija Delgadina – un vaso de agua hay que llevarla.-
- 78 Unos con un jarro de oro – y otros con uno de plata,
cuando llegó el primero, - Delgadina las espinaba (sic).
- 82 La cama de Delgadina – de ángeles se llenaba,
la de su padre y su madre – los demonios la llevaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Cicero** (ay. Bárcena de Cicero). 22 hemistiquios. Cantado por Emilio Alonso Alonso y Carmen Rábago Collado, de 45 y 42 años de edad respectivamente. Recogido el día 17 de marzo de 2008 por José Manuel Fraile Gil, María Jesús Ruiz Fernández y María Bulnes Peláez. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 435, p. 571.

- 2 Un padre tenía tres hijas – y las tres eran muy guapas
y la más pequeña de todas – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo – su padre mucho la miraba.
- ¿Por qué me miras, padre mío? - ¿por qué me mira a la cara?
- 10 - Porque de tres hijas que tengo – tú has de ser mi enamorada.
- No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana
- 14 que he de ser hija de mi madre – y madrastra de mis hermanas.-
..... -
- 18 La cama de Delgadina – de angelitos rodeaba
y la cama de su padre – de serpientes maltratada.
- 22 Las campanas de la gloria – por Delgadina tocaban
y las campanas del infierno – por su padre repicaban.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Cicero** (ay. Bárcena de Cicero). 46 hemistiquios. Interpretado por Aurelia Peña. Publicada Recopilada por Jesús García Preciado. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 432, pp. 569-570.

- 2 Un rey tenía tres hijas – muy queridas y estimadas,
la más pequeña de todas – Delgadina se llamaba.
- 6 Un día estando comiendo – su padre la remiraba.
- ¿Por qué me mira *usté*, padre? - ¿por qué me mira a la cara?
- 10 - Te miro porque has de ser – madrastra de sus hermanas.
- No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen Soberana
- 14 que yo sea mujer suya, - madrastra de mis hermanas.
- Cogerme a la Delgadina – y encerrarla
- 18 en un cuarto oscuro – donde palabras no hablara.-
Al cabo de siete días, - siete con siete semanas,
- 22 Delgadina vio a su hermana – que paseándose estaba.
- Hermana, si eres mi hermana – que paseándose estaba.
- 26 - Hermana, si eres hermana, - por Dios una jarra de agua
que la boca tengo seca – y el corazón se me arranca.-
..... -
- 30 Al cabo de siete días, - siete con siete semanas,
Delgadina vio a su hermano – que paseándose estaba.
- 34 - Hermano, si eres hermano, - por Dios una jarra de agua
que la boca tengo seca – y el corazón se me arranca.-
- 38 El hermano la contesta: - - Quítate de ahí, perra mala,
que no quisistes hacer – lo que el Rey padre mandaba.-
- 42 Al cabo de siete días, - siete con siete semanas,
Delgadina ya lloraba, - Delgadina ya *espiraba*,
- 46 Delgadina ya *espiró*, - Delgadina ya murió.

0075 DELGADINA

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Pedredo** (ay. Arenas de Iguña). 58 hemistiquios. Interpretado por Nicanora Fernández, de 71 años. Recogida en Villayuso de Cieza por Jesús García Preciado. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.I., n. 429, pp. 566-567.

- 2 El rey tenía tres hijas -
de la seda las vestía, - de la plata las calzaba.
- 6 La más pequeñita de ellas – Delgadina se llamaba.
Un día, estando a la mesa, - su padre bien la miraba.
- 10 - ¿Qué me miras, padre mío? - ¿qué es lo que tengo en la cara?.-
..... -
- No lo quiera Dios del Cielo – ni la Virgen soberana
- 14 de ser de mi padre esposa, - de mis hermanas madrastra.
- Siete años en un cuarto – sin comer ni beber nada
- 18 - solo sardinas saladas.-
Ya se arrima Delgadina – a la primera ventana,
- 22 y allí viera a su madre – peinando sus ricas canas.
- Madre, si tú eres madre, - dame un jarrito de agua
- 26 porque el corazón se me parte – y la vida se me acaba.
- Yo, hija mía, te lo diera – con el corazón y el alma,
- 30 pero si tu padre sabe – la cabeza me cortara.-
Ya se asoma Delgadina – a la segunda ventana,
- 34 y allí ve a sus hermanas – jugando a la *biligarda*.
- Tu hermana, la más pequeña, - en este cuarto encerrada.
- 38 Hermanas, si sois hermanas, - darme un jarrito de agua,
que el corazón se me parte – y la vida se me acaba.
- 42 - Sí, hermanita, te lo diéramos – con el corazón y el alma,
pero si padre lo sabe - la cabeza nos cortara.-
- 46 Ya se asoma Delgadina – a la tercera ventana,
Y allí viera a su padre, - como un caballero estaba.
- 50 - Padre, si tú eres mi adre, - dame un jarrito de agua,
que el corazón se me parte – y la vida se me acaba.
- 54 - Criados, si sois criados, - a Delgadina *dar* agua,
unos con jarros de oro – y otros con jarros de plata.-
- 58 Al primer jarro de oro – Delgadina muerta estaba.

Corpus del romance *Silvana*.

0005 *Silvana*

Octosilaba (i.a)

Versión de **Polientes** (Valderredible). Recitado por Francisca Ruiz Pérez, 57 años en 1931. Recogido por Eduardo Martínez Torner. (36 hemistiquios). Archivo Menéndez Pidal. En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*. Apéndice. Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid, 1981 p.27. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*. Patrimonio y Territorio. Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, VI.B.II. nº 464. p. 594

2	Se paseaba Silvana	por la su huerta florida,
	su padre la está mirando,	del mirador que tenía.
6	-Mejor te está a tí, Silvana	la ropa de cada día,
	quisiera dormir contigo	dos horas antes del día.
10	-El dormir, conmigo, padre,	mucho no le costaría
	y las penas del infierno	¡mi Dios! ¿Quién las pasaría?
14	-un Padre Santo hay en Roma	que nos las perdonaría.
	-y un solo Dios en los cielos	que estrecha cuanto pedía.
18	Se puso a llorar Silvana	como si fuera una niña.
	Su madre la está mirando	del mirador que tenía.
22	-¿Porqué lloras tú, Silvana?,	todo se remediaría
	tú te iras a la mi celda	y yo la tuya me iría.
26	Y después de haber cenado	estas palabras decía:
	-Apague padre el candil,	que a oscuras me metería.
30	A eso de la medianoche	el buen rey reconocía.
	-Te tenía por doncella	ya de tres veces parida,
34	una pariste a don Juan	y otra doña María
	y otra pariste a Silvana	que es la flor de la Castilla

0005 *Silvana*

Octosílaba (í.a)

Versión de **Salceda** (ay. Polaciones). 48 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934. n. 162, pp. 291-292. En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p.538.

2	Se paseaba Silvana	por una puerta florida,
	su padre la estaba viendo	del mirador que tenía.
6	- ¡Qué bien te cae, Silvana	la ropa de todos los días;
	mejor que la reina, tu madre,	de oro y plata la traerías,
10	y esta noche, Silvana,	tú has de ser la mujer mía!
	Silvana de que esto oyó	se quedó descolorida.
14	- Contesta luego ¹⁵⁴⁷ , Silvana,	contesta luego, mi hija.
	- Suba, súbase, mi padre,	a la cama de allá arriba,
16	que yo me voy al balcón	a poner blanca camisa.
	Mientras se la está poniendo	Silvana llora y suspira.
20	La madre lo estaba viendo,	de este modo la decía:
	- ¿Por qué lloras tú, mi cielo,	por qué lloras tú, mi vida?
24	- Yo se lo diré a usted, mi madre,	si de ello me libraría;
	suba, suba, la mi madre,	a la cama de allá arriba;
28	allí verá al rey mi padre	que esta en espera mía.
	Al subir las escaleras	de este modo la decía:
32	- Bien estudia mi Silvana,	bien estudia la hija mía.
	Con palabras amorosas	de este modo le decía:
36	- Si, mi amoroso padre,	si, padre, ya venía.
	- A eso de la media noche	con muchísima alegría,
40	dormía con una doncella	y también una hija mía.
	- Eso como será rey,	de cuatro veces parida,
44	primero parí a don Carlos,	a Rosario y a María,
	y después parí a Silvana	la flor de toda Castilla.

¹⁵⁴⁷ En Campoo, el término “luego” es empleado como sinónimo de “pronto”.

Corpus del romance *Tamar*.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Gajano** (ay. Marina de Cudeyo, p.j., Cantabria). 48 hemistiquios. Interpretado por María Díez, de 20 años Recopilado Lomba y Pedraja, en 1906. Original manuscrito conservado en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri de Madrid. Santander, documento 56. Publicada en Archivo Menéndez Pidal. En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid, 1981, p.83. FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 441. p. 570.

- 2 Un rey tenía un hijito – que era príncipe de España,
se enamoró de Tamar, - de Tamar su propia hermana.
- 6 Tales eran los amores, - le hicieron caer en cama.
El padre le visitaba – tres días a la semana.
- 10 -¿Qué mal tienes tú, hijo mío, - qué enfermedad te acompaña?
-Mucho dolor de cabeza – y una calentura vana.
- 14 -¿Qué comieras tú, hijo mío, - que Tamar te lo guisara?
-Las alas de un palomito – la pechuga de una pava.
- 18 Entre dos platitos de oro – Tamar se lo llevaba.
-¿Qué mal tienes tú, hermanito, - qué enfermedad te acompaña?
- 22 -La enfermedad que yo tengo – en tus brazos la curaras.
La ha agarrado de la mano - y la ha tumbado en la cama,
- 26 la ha puesto un puñal al pecho – para que no resollara,
y una pelota en la boca – para que no hablara nada.
- 30 Hizo lo que quiso de ella – lo que el malvado intentaba
y a bajar de la escalera – su padre le preguntaba.
- 34 -¿Cómo queda tu hermanito – y Tamar cómo quedaba?
-Bueno queda y que el malvado – bueno y no le duele nada,
- 38 que gozó de mi hermosura – siendo yo su propia hermana.
-Cállate tú, hija mía, - calla y no se sepa nada,
- 42 que si pares un hijito – será príncipe de España,
y si pares una hijita – por monja de Santa Clara.
- 46 -Justicia pido del cielo – ya que en la tierra no la haiga.
Bajó la Virgen del Carmen – y la llevó en su compañía.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Torrelavega** (ay. Torrelavega p.j. Torrelavega, Cantabria). 38 hemistiquios. Interpretado por Petronila Rivero de 64 años. Recopilado por Aurelio M. Espinosa, en 1920. Conservado en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri de Madrid. Santander, documento, 47. Publicada en Archivo Menéndez Pidal. En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid, 1981 p.84. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 443. p. 577.

- 2 Un rey tenía un hijito – que era príncipe de España,
Y este tal se enamoró - de Altamar su propia hermana.
- 6 Tales eran tantos sus suspiros, - que le hizo caer en cama.
Su padre le visitaba - - tres días a la semana.
- -
- 10 -¿Qué comieras tú, hijo mío, - que Altamar te lo guisara?
-Las alas de un palomino – la pechuga de una pava,
- 14 entre príncipes y condes – es comida regalada.
Mande usted que me la guise – mande usted que me la traiga.
- 18 Entre dos platitos blancos – Altamar se la llevaba.
-¿Qué tal estás, hermanito?, - Bueno, no me duele nada.
- 22 -La enfermedad que yo tengo – en tus brazos la mostrara.
A una hermanita que tiene - le ha quitado su honra y fama.
- 26 Al subir de la escalera – con su padre se encontraba
-¿Qué tal estás, hermanito?, - Bueno, no me duele nada.
- 30 A una hermanita que tiene - le ha quitado su honra y fama.
Si parieras un hijito – será príncipe de España;
- 34 si parieras una hijita – al convento de Santa Clara.
-Justicia pido del cielo – aunque en la tierra no haya.
- 38 Bajó la Virgen María – y la llevó en su compañía.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Aradillos** (ay. Campoo de Enmedio, p.j. Reinosa, Cantabria). 54 hemistiquios. Recopilado por Aurelio Macedonio Espinosa, en 1920. Documento mecanografiado conservado en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri de Madrid, Santander, documento 49. Publicada en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934, n. 4, pp. 27-28. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 439, p. 574.

- 2 Un hijo tenía el rey - que don Flores se llamaba;
este tal se enamoró - de Altamar, su propia hermana.
- 6 Tanto le rindió el amor - que cayó malo en la cama.
Iban señores a verle - y entre ellos iba su padre.
- 10 - ¿Tú qué tienes, hijo mío, - que estabas malo en la cama?
- Unas calenturas, padre, - ay, que me arrancan el alma.
- 14 - ¿Tú qué quieres comer, hijo, - de qué tú tenías gana?
- Ay, de una pollita, padre, - de una pollita guisada.
- 18 -Altamar que te la guise, - María que te la traiga
- Si no te la trae Altamar, - yo, padre, no quiero nada.
- 22 Por los palacios del rey - bajaba la linda dama,
con el plato en la mano - y en la otra la toalla.
- 26 - ¿Tú qué tienes, hermanito, - que estás malito en la cama?
- Los tus amores, hermana, - me tienen malo en la cama.
- 30 - Los mis amores, hermano, - a tí ¿qué pena te daban?
La agarró de la muñeca, - la tumbó sobre la cama;
- 34 la puso un puñal al pecho - para que no diga nada;
una pelota en la boca - para que no diga palabra.
- 38 Por los palacios del rey - subía la linda dama,
torciendo anillos de oro, - rompiendo anillos de plata.
- 40 Díjole el rey, su padre, - de la silla donde estaba:
- ¿Tú qué tienes, hija mía, - que tanto te amargabas?
- 46 -El pícaro de mi hermano, - mala enfermedad le caiga,
me ha quitado de ser monja, - me ha quitado de ser casada,
- 50 me ha quitado la mejor joya - que en el mi jardín estaba.
- No te dé pena, hija mía, - que en Roma dispensa el Papa;
- 54 te casarás con tu hermano - y serás Reina de España.

Nota: - 22b: amarguraba sic; nótese el extraordinario parecido de esta versión con la que se publicará en la década de los cuarenta procedente de Salceda.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Salceda** (ay. Polaciones). 75 hemistiquios. Recopilado por José María de Cossío, en la década de 1920. Publicada en COSSÍO, José María de, *Romances de tradición oral*, Austral, vol 762. Espasa-Calpe, Madrid, 1947, n. 2, pp. 18-20.

- 2 Un hijo tenía el rey – que don Flores se llamaba;
este tal se enamoró – de Altamar, su propia hermana.
- 6 Tanto le rindió el amor – que cayó malo en la cama.
Iban señores a verle, - y, entre ellos, iba su padre.
- 10 - ¿Tú qué tienes, hijo mío, - que estabas malo en la cama?
- Unas calenturas, padre, - ay, que me arrancan el alma.
- 14 - ¿Tú qué quieres comer, hijo, - de qué tú tienes gana?
- Ay, de una pollita, padre, - de una pollita guisada.
- 18 - Altamar que te la guise, - María que te la traiga.
- Si no la trae Altamar, - yo, padre, no quiero nada. -
- 22 Por los palacios del rey – bajaba su linda dama,
con el plato en una mano – y en la otra una toalla.
- 26 - ¿Tú qué tienes, hermanito, - que estás malito en la cama?
- Los tus amores, hermana, - me tienen malo en la cama.
- 30 - Los mis amores, hermano, - para ti, ¿qué pena te daba?.-
La agarró de la muñeca, - la tumbó sobre la cama;
- 34 la puso un puñal al pecho – para que no diga nada;
una pelota en la boca – para que no diga palabra.
- 38 Por los palacios del rey – subía la linda dama,
torciendo anillos de oro – rompiendo anillos de plata.
- 42 Díjole el rey, su padre, - de la silla donde estaba:
- ¿Tú qué tienes, hija mía, - que tanto te amargurabas?
- 46 - El pícaro de mi hermano, - mala enfermedad le caiga.-
Al bajar de la escalera – al rey su padre encontraba.
- 50 - ¿Qué llevas ahí, Juanito, - al regazo de tu capa?
Llevo rosas y claveles – y antojos de una madama.
- 54 - De esas rosas y claveles – dame la más encarnada.
- La más encarnada de ellas – tiene una hoja quebrada.
- 58 - Pues el árbol que dio el fruto – yo le corté de la rama.
A eso de la media noche – los cuchillos se afilaban.
- 62 La hizo cuatro cuarterones – la y la puso a la ventana.
..... - Al otro día a la mañana,
- 66 vino por allí Juanito – por la calle que estilaba.
Cuando miró para allí, - y la vio despedazada,
- 70 al cielo pedía auxilio – y a la Virgen soberana.
- ¿Cómo ha hecho usted, mal rey, - esa acción tan ingrata?
- 74 El que deshonoró su hija, - ya tenía para honrarla.
Mas quiero ver mi hija así – que no verla deshonorada.-

Nota: -22b amarguraba sic.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **La Puente del Valle** (ay. Valderredible, p.j. Reinosa, Santander). 62 hemistiquios. Interpretado por Recitado por Demetria Alonso, de 70 años. Recopilado por Eduardo Martínez Torner, en septiembre 1931. Archivo Menéndez Pidal. En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid, 1981, p.82. Santander, 41. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 438, p. 573.

- 2 Se paseaba el Conde Niño, - por los campos de Granada.
Los amores de Altamar - le hicieron caer en la cama.
- 6 Le visitaba su padre - tres veces le visitaba,
una vez era a la noche, - y otra vez por la mañana,
- 10 y otra vez al mediodía, - cuando el caldo le llevaba.
-¿Qué enfermedad tienes, hijo? - ¿Qué enfermedad te ocupaba?
- 14 -Tengo un dolor de cabeza - y una calentura rara.
-¿Tomarás un guisadillo - hijo mío, que yo te haga?
- 18 El ala de un palomino - la pechuga de una pava
que para duques y condes - es cosa muy regalada.
- 22 -Sí, padre le tomaría - si Altamar me le guisara.
Yo diré que te le guise - y también que te le traiga.
- 26 -Sobre venir venga sola, - que no venga acompañada,
con el ruido de la gente - yo no puedo tomar nada.
- 30 Ya subía la escalera - la hermosísima madama,
vestida de raso verde - que por el suelo la arrastra.
- 34 -¿Qué enfermedad ti'es hermano, - qué enfermedad te ocupaba?
-Mi enfermedad, Altamar, - en los tus brazos estaba.
- 38 Ella como no era boba - le arrojó el plato a la cara.
La agarró de las muñecas - la tiró en aquella cama,
- 42 hizo lo que quiso de ella, - lo que el traidor deseaba,
la puso un puñal en el pecho, - la espada desenvainada,
- 46 una pelota en la boca - para que no voceara.
Al bajar de la escalera - con su padre se encontraba.
- 50 -¿Cómo ha quedado tu hermano, - tu hermano cómo quedaba?
-Mi hermano bueno ha quedado, - mi hermano bueno él estaba,
- 54 lo que él quedó de contento - yo vengo descontentada.
Mal haya sea tales padres, - que tales consejos daban,
- 58 primita Dios que le vean - en las purísimas llamas.
-Calla, calla el Altamar, - de ti no se sepa nada,
- 62 que en lo que tu padre viva - estarás tu bien casada.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Roiz** (ay. Valdáliga). 24 hemistiquios. Recopilado por José Cossío y Tomás Maza Solano. Publicada en COSSÍO, José María de Y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero popular de la Montaña*, II, Santander, 1934, n. 5, p. 29.

- 2 El rey moro tenía un hijo – más hermoso que las playas
y, a la edad de quince años, - se enamoró de su hermana,
6 y al ver que no podía ser – cayó enfermito en la cama.
Su padre subió a verle – como siempre acostumbraba.
10 - ¿Qué tienes, hijo del alma, - que estás malito en la cama?
¿Quieres que te mate un ave – de esas que vuelan por casa?
14 - No quiero que mate un ave – de esas que vuelan por casa,
quiero una taza de caldo, - que me la suba mi hermana.
18 Quiero que suba sola, - que no suba acompañada,
que si sube acompañada – de un rayo será destrozada.-
22 Su hermana no subió sola – que subió con cuatro damas,
y, al subir por la escalera, - la niña carbonizada.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Los Corrales de Buelna** (ay. Los Corrales de Buelna). 52 hemistiquios. Recopilado por José María de Cossío y Tomás Maza Solano. Publicada en COSSÍO, José María de Y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero popular de la Montaña*, II, Santander, 1934, n. 6, pp. 29-30.

- 2 Se paseaba Ultramara – por la sala Ultramarina;
derechita como un pino, - relumbra como una espada.
- 6 La piden duques y condes, - caballeros de Granada;
hasta un hermanito suyo – ha tratado de gozarla,
- 10 y, viendo que no podía ser, - muy malo cayó en la cama.
Su madre, que lo ha sabido, - por la escalera bajaba:
- 14 - ¿Qué tienes, Miguel Alonso, - qué tienes que estás en cama?
- Tengo calentura lenta – que me está arrancando el alma.
- 18 - De las cosas de este mundo, - dime lo que te gustara;
si te gusta una polla, - que Ultramara te la traiga.
- 22 - Si me la trae Altamara, - que no venga con compañía.-
Iba la niña Ultramara – por la sala Ultramarina,
- 26 derechita como un pino, - relumbra como una espada.
Lleva la polla en la mano – y en el hombro la toalla,
- 30 en la manita derecha – una jarrita con agua.
- ¿Qué tienes, Miguel Alonso, - qué tienes que estás en cama?
- 34 - El mal que yo tengo, niña, - entre los tus ojos anda.
- Si entre los mis ojos anda, - que no salgas de esas cama.-
- 38 Se echa de la cama abajo – como un toro cuando brama;
hizo lo que quiso de ella, - hasta la escupió en la cara.
- 42 La niña con estas cosas – muy mala cayó en la cama.
Su madre que lo ha sabido, - por la escalera bajaba.
- 46 - ¿Qué tienes Ultramarina, - qué tiene la mi Ultramara?
- De las cosas de este mundo – mire lo que me pasara.
- 50 Mas quiero morir con honra, - que no vivir deshonrada,
que las niñas de mi tiempo – me llamen mujer mundana.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Lloreda** (ay. Santa María de Cayón). 44 hemistiquios. Recopilado por José María de Cossío y Tomás Maza Solano. Publicada en COSSÍO, José María de Y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero popular de la Montaña*, II, Santander, 1934, n. 7, pp. 30-31.

- 2 El rey moro tenía un hijo, - de guapo más que la plata,
que a la edad de quince años – se enamoró de su hermana,
6 y al ver que no podía ser – cayó malito en la cama,
con un dolor de cabeza, - y una calentura mala.
10 Ya sube su padre a verle – a la sala donde estaba.
- ¿Qué tienes, hijo querido, - qué tienes, hijo del alma?
14 - Tengo un dolor de cabeza – y una calentura mala.
- Te mataremos un ave – de las mejores que haya.
18 - Padre, yo no quiero ave, - ni tampoco quiero nada,
quiero una taza de caldo – que me la suba mi hermana,
22 que suba sola solita – que no suba acompañada,
que si acompañada sube – soy capaz de devorarla. -
26 Ya sube por la escalera – con un traje de verano,
y, el muerto, que muerto estaba, - ya había resucitado.
30 La coge por la cintura, - la echa sobre la cama,
y allí pasa mil fatigas – hasta escupirla la cara.
34 - Si eres hermano, no sé - si lo eres de verdad.
En una reunión de mozos – por tí me dejé pegar.
38 - Si te duele la cabeza – arrímala a mi cintura,
que tiene una hierba buena – que todos los males cura.
42 - Si te duele la cabeza – arrímala a mi pañuelo,
que se llama quita penas, - y yo me llamo Consuelo.-

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Fragmento de **Polientes** (ay. Valderredible, p.j. Reinosa, Cantabria). 08 hemistiquios. Música transcrita. Recopilado por Sixto Córdova y Oña, y Cándido Alegría. Publicada en CÓRDOVA Y OÑA, Sixto, *Cancionero Popular de la provincia de Santander, Marzas, Picayos, Bailes, Danzas, Romances y Cantos Religiosos*, Libro IV, Santander, 1955, n. 271, p. 356.

- 2 Un hijo tenía el rey – que don Flores se llamaba,
 ésta tal se enamoró – de Alamar, su propia hermana.
- 6 Tanto le rindió el amor – que cayó malo en la cama.
 Iban señores a verle – y, entre ellos, iba su hermana.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Fragmento de **Vinuesa** (Soria). 26 hemistiquios. Recitado por Juan Andrés, de 38 años. Recogido de **La Vega de Liébana** (ay. La Vega de Liébana), por Teresa Catarella, Frans Fusseder y Ana Valenciano, el 10 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, 'Pol' B14). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés. AIER*, volumen 1, Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1982, n. 0140.0025 OM 032, pp. 217.

- 2 El rey moro tuvo un hijo – que Tranquilo se llamaba.
Una tarde en el paseo – se enamoró de su hermana,
6 y a la mañana siguiente – Tranquilo no se levanta.
Sube su madre a la cama – y a ver lo que le pasaba.
10 - - Madre no me pasa nada;
son unas calenturillas – que me ha dado mi hermana.
..... -
14 A eso de los nueve meses – la tripa ya se le hinchaba.
Llamaron cuatro doctores, - los mejores de la Habana;
18 el uno le toma el pulso, - l'otro, le mira la cara
Y el otro le dice al otro: - - Y esta chica está preñada.
22 - Si está preñada, que esté, - y a nadie le importa nada.-
Y aquí se acabó la historia – de Tranquilo y su hermana
26 - que jodieron en la cama.

Notas: los segundos hemistiquios de los versos 1, 2, 3, 4, 7, 8 y 11, los repite tres veces cada uno; 6b y 13b los canta dos veces.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Salceda** (ay. Polaciones, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander). 28 hemistiquios. Recitada y cantada por Susana Freisolí Prellezo, de unos 55 años. Recogido por J. Antonio Cid, Thomas Lewis, Madeline Sutherland y Jane Yokoyama, el 10 de julio de 1977. (Encuesta CSMP VII-77, 'Salceda-Belmonte' B3). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés*. *AIER*, volumen 1, Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1982, n. 0140.0004 OM 032 [39.07.053 00 05], pp. 203-204.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba,
y estando un día de paseo – se enamoró de su hermana.
6 Y desde no pudo lograrla – cayó malito en la cama.
Y subió su madre a verle: - - ¿Qué tienes, hijo del alma?
10 ¿Quieres que te matemos un ave – de los que vuelan en casa?
- Máteme lo que usted quiera, - que me lo suba mi hermana,
14 Y que me lo suba sola, - que no suba acompañada.-
Al abrir la puerta 'el cuarto, - se tiró de la cama,
18 Y la cogió de un brazado – y la echó sobre la cama.
- Tranquilo, ¿qué vas a hacer? – Mira que yo soy tu hermana.
22 - Si eres mi hermana que seas, - no haber nacido tan guapa.-
-Y al cabo los nueve meses – cayó malita en la cama.
26 Llamaron siete doctores, - los mejores que hay en España.
Se miran unos a otros: - - Esta niña está embarazada.

Notas de los colectores:

Variantes: -2a diendo; -8ª entrar por; -13b de; -14b n. si que es guapa.

Notas: La recitadora recuerda que la hermana se queja al padre y el hermano es castigado.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Enterrías** (ay. La Vega de Liébana, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander). 02 hemistiquios. Cantada por Marina Cuesta, de 61 años, hermana de Valentín Cuesta González, de Vada (Santander). Recogido por Teresa Catarella y Ana Valenciano el 10 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, 'Pol' B5). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés*. *AIER*, volumen 1, Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1982, n. 0140.0005 OM 032 [39.07.053 00 06], pp. 205-206.

2 El rey moro tenía un hijo – que Francisco se llamaba.

Nota: Se repite el primer hemistiquio y tres veces el segundo.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Valdeprado** (ay. Pesaguero, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander). 21 hemistiquios. Recitada por Felipa Caloca, de 79 años, hija de Plácida, quien fue entrevistada en 1948 por Diego Catalán. Recogida por Diego Catalán, José M. Cela, Paloma Montero y Flor Salazar, el 10 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, 'Uznayo-Portillo' A16). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés. AIER*, volumen 1, Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1982, n. 0140.0007 OM 032 [39.07.053 00 09], pp. 205.

- 2 El rey moro tiene un hijo – que Tranquilo se llamaba;
y tenía una hija – que era más que guapa.
6 Y un día, estando a la mesa, - con el pie la picaba.
- Estate quieto, Tranquilo, - no me sofoques más.-
10 La ha cogido con los brazos, - en la habitación la llevaba.
- Tranquilo, mira lo que haces, - mira que yo soy tu hermana.
14 - Si eres hermana, que seas, - no haber nacido tan guapa.-
A eso de los cinco meses, - la niña estaba muy mala.
18 La visitan tres doctores - ...
y el más pequeñito de ellos – dice que está embarazada.
22 A eso de los nueve meses – la niña...

Notas: 1, 3, 4ª los cantó después; evidentemente inventa el 2; lo omite al cantar; 3 al recitarlo había dicho: Un día estando comiendo/la picaba con el pie; 4 al cantar dijo: Déjame tú, Tranquilo; En el 11 dijo: “lo que voy a decir no está bien”.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Lomeña-Basieda** (ant. Lomeña, ay. Pesaguero, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander). 07 hemistiquios. Cantado por María Prellezo Blanco, de 62 años. Recogido por J. Antonio Cid, Flor Salazar y Ana Valenciano, el 11 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, 'Salceda-Herreruela' B3). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés*. *AIER*, volumen 1, Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1982, n. 0140.0006 OM 032 [39.07.053 00 06], pp. 204-205.

- 2 El rey moro tiene un hijo – que Tranquilo se llamaba;
 estando un día de paseo – se enamoró de su hermana.
6 Como era en tiempo de verano – la nena se puso falda.
 Tranquilo de que la ve -

Nota de los colectores:

Notas: repite cada hemistiquio. Después de 4^a comenta: 'Ahí vienen cosas gordas'

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **San Mamés** (ay. Polaciones, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander). 08 hemistiquios. Cantada por una mujer. Recogido por J. Antonio Cid, Thomas Lewis, Madeline Sutherland y Jane Yokoyama, el 10 de julio de 1977, (Encuesta CSMP VII-77, 'Salceda-Herreruela' A19). En PETERSEN, Suzanne, *Voces nuevas del Romancero castellano-leonés*. *AIER*, volumen 1, Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1982, n. 0140.0005 0M 032 [39.07.053 00 06], pp. 204.

- 2 El rey moro tiene un hijo – que Tranquilo se llamaba.
Y un día, estando comiendo, - se enamoró de su hermana.
- 6 - Tranquilo, mira lo que haces, - mira que yo soy tu hermana.
- Si lo eres, que lo seas, - no haber nacido tan guapa.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Fontecha** (ay. Campoo de Enmedio, p.j. Reinosa, Cantabria). 32 hemistiquios. Interpretado por María Gómez González, de 61 años. Recopilado por Tomás Macho, el 8 de enero de 1982. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II. n. 450. p. 582.

- 2 El rey moro tenía un hijo - que Tranquilo se llamaba.
Un día estando comiendo - se enamoró de su hermana.
- 6 A otro día a la mañana, - Tranquilo malo en la cama.
Ha subió su padre a verle, - ¿Qué haces, Tranquilo del alma?
- 10 - Tengo unas calenturitas - que me las pegó mi hermana.
- ¿Quieres que te mate un ave - de los que vuelan por casa?
- 14 - Máteme lo que usted quiera, - que me los suba mi hermana,
Era en tiempo de verano, - la niña subió en enaguas.
- 18 La cogió de la cintura, - y la ha metido en la cama.
- Mira, Tranquilo lo que haces, - mira que yo soy tu hermana.
- 22 - Ya lo sé que eres mi hermana, - no haber nacido tan guapa.-
Y al cabo de poco tiempo - la niña mala en la cama.
- 26 Han llamado tres doctores, - los mejores de La Habana;
el uno le mira el pulso, - el otro mira a la cara,
- 28 el otro le está diciendo: - - Esta niña está preñada.
Y aquí se acaba la copla - de Tranquilo con su hermana.

Notas del colector:

Variantes: 4b ¿Qué haces Tranquilo en la cama?; 15b: Esta niña está preñada.

Notas: El final era éste, pero nosotros decíamos que el médico decía: que está pintada en la espalda//y a eso de los nueve meses/parió un borrico con lanas.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Santander** (ay. Santander, p.j. Santander, Cantabria). 27 hemistiquios. Interpretado por Araceli y Evangelina González Fernández, de 74 y 77 años respectivamente. Los aprendió en Santander, durante la Guerra Civil. Recopilado por José Manuel Fraile Gil, Eliseo Parra García y Susana Wiech-Shahak, el 14 de julio de 1995. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 452. p. 583-584.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba,
apenas tenía quince años – se enamoró de su hermana.
- 6 A causa de esos amores – cayó muy malito en cama.
Su padre se fue a verlo. - - ¿Qué tienes, hijo del alma?
- 10 - Tengo unas calenturitas – y una fiebre que me abrasa.
..... -para curarla
- 14 con ala de un palomino – de los que hay en mi casa.
- Tráigame, usté lo que quiera – que me lo traiga mi hermana.-
- 18 Era tiempo de verano – subía con falda blanca.
La agarró de la cintura, - la tiró encima la cama.
- 22 - Mira lo que haces, hermano, - mira que yo soy tu hermana.
- Si eres mi hermana, que seas, - no haber nacido tan guapa.-
- 26 Dentro de los nueve meses – un angelito lloraba.
Y aquí termina la historia – de Tranquilo y de su hermana.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Bejes** (ay. Cillóriga de Liébana, p.j. Potes, Cantabria). 30 hemistiquios. Interpretado por Goyo Ruiz Bulnes, de 60 años. Recopilado por Jesús Suárez López y Mariola Carvajal Álvarez, el 22 de julio de 1995. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 448, p. 581.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba,
y un día, estando comiendo, - se enamoró de su hermana.
- 6 Y a eso de los cuatro días, - cayó malito en la cama.
Y sube su padre a verle - - Tranquilo, ¿qué te pasa?
- 10 - - Padre, no me pasa nada,
son unas calenturitas – que me levantó mi hermana.
- 14 - ¿Quieres que te mate un ave – de esas que vuelan por casa?
- Mate lo que usted más quiera, - que me lo suba mi hermana.-
- 18 Y al subir las escaleras -
La agarró por la cintura – y se la metió en la cama.
- 22 - Tranquilo, mira qué haces, - mira que yo soy tu hermana.
- Si eres mi hermana, que seas, - no haber nacido tan guapa.-
- 26 Y a eso de los cuatro días – cayó enfermita en la cama.
Llamaron cuatro doctores, - los mejores de La Habana,
- 30 el uno le toma el pulso, - otro le mira la cara,
y los otros le decía: - - Esta chica está preñada.-

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Liébana** (p.j. Potes, Cantabria). 20 hemistiquios. Recopilado por Pedro Álvarez y Eneida Bustamante. Música transcrita. Publicada en ÁLVAREZ, Pedro Y BUSTAMANTE, Eneida, *Cancionero popular de Liébana*, vol. II, Torrelavega, 1996, p. 21.

- 2 El rey moro tiene un hijo – que Tranquilo se llamaba,
y un día, estando en la mesa, - se enamoró de su hermana.
- 6 - Madre, estoy muy malito – madre, me voy a la cama
- ¿Qué te damos de cenar – y un pinchoncito ensalada?
- 10 - Y ese pichoncito, madre, - que me lo suba mi hermana.-
Y al subir las escaleras – ella cayó desmayada.
- 14 Y Tranquilo se levanta – y la subió para su cama.
- Ay, Tranquilo, no hagas eso, - mira que yo soy tu hermana.
- 18 - Si eres hermana, que seas, - no haber nacido tan guapa.-
Y aquí termina la historia, - de Tranquilo y de su hermana.

Nota: Se repite cada hemistiquio.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Fragmento de **Villar** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinoso, Cantabria). 06 hemistiquios. Interpretado por Elena Llorente San Millán, de 80 años. Recopilado por Beatriz Valiente, la tarde del martes día 2 de octubre de 2001. (CI-CB, 6”).

- 2 El rey moro tenía un hijo, que Tranquilo se llamaba.
Un día estando cenando, - se enamoró de su hermana.
6 Viendo que no podía ser, - cayó malito en la cama.

Nota: se repite cada hemistiquio.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Cuevas** (ay. Pesaguero, p.j. Potes, com. Liébana, Santander). 11 hemistiquios. Interpretado por Concepción Sánchez Benito de 79 años. Música registrada. Recopilado por Beatriz Valiente, la tarde del martes 16 de julio de 2003, (Col. B. Valiente'03; C9-CB, 00").

- -
- 2 Madre, malito está el rey, - malo que no se levanta,
con un dolor de cabeza, - en una enfermedad muy larga.
- 6 Médicos y cirujanos, - todos entran en su casa,
..... -mañana.
¿Qué le parece a mi tía? - Esta enfermedad larga,
.....- que disfrutes de tu alma.
--.....
- 10 no lo siento por mis hijas – esas están bien casadas,
lo siento por mi -

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Vejo** (ay. Vega de Liébana, p.j. Potes, Cantabria). 06 hemistiquios. Interpretado por Gonzalo Gómez Gutiérrez, de 70 años. Recopilado en **Dobarganes** (Cantabria) por José Manuel Fraile Gil, Pablo Martín Jorge, Juan Manuel Calle Ontoso y Eugenio Marañón Fernández, el 20 de agosto de 2002. Publicada en, FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*. Patrimonio y Territorio. Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 455, p. 585.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Jacinto se llamaba,
 y un día, estando cenando, - se enamoró de su hermana.
 -
- 6 - ¿Quieres que te mate un ave – de esas que vuelan por casa?

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Espinama** (ay. Camaleño, p.j. Potes, Cantabria). 40 hemistiquios. Interpretado por Rosa Rodríguez Calvo, de 91 años. Recopilado por José Manuel Fraile Gil, Pablo Martín Jorge y Susana Weich-Shahak, el 4 de agosto de 2003. Publicada en J. M. Fraile Gil; *Romancero Tradicional de Cantabria*. Patrimonio y Territorio. Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 442, pp. 576-577.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba
y un día, estando comiendo, - se enamoró de su hermana.
- 6 Ha caído muy enfermo – de gravedad en la cama,
y su padre subía a verle – dos veces cada semana.
- 10 - ¿Qué tiene el rey don Alonso, - que está malito en la cama?
¿Comieras una pollita – de las que vuelan por casa?
- 14 - Si Altamara me la guisa, - bueno, bueno, vaya, vaya.
Pero, cuando suba a verme, - que no suba acompañada,
18 porque a mí la mucha gente, - grande tristeza me causa.-
Con la pollita en los brazos – ha subido Altamara,
- 22 - ¿Qué tiene el rey don Alonso, - que está malito en la cama?
- Tú lo sabes, Altamor, - tú lo sabes, Altamara.
- 26 - Si por mis amores son, - no te levantes de la cama.-
Entonces, enfurecido – se levantó de la cama;
- 30 la agarró por la cintura, -
hizo de ella lo que quiso – hasta escupirla en la cara.
- 34 Por los salones del rey – iba llorando Altamara.
- ¿Por qué lloras, Altamor, - por qué lloras, Altamara?.-
- 38 Cogiendo un cuchillo de oro – en el pecho se lo clava.
- Mas quiero morir así, - que no vivir deshonorada.-

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Caloca** (ay. Pesaguero, p.j. Potes, Cantabria). 38 hemistiquios. Interpretado por Ángeles Vejo Gutiérrez, de 74 años. Recogida en el Centro Cultural Madrazo de Santander. Recopilado por José Manuel Fraile Gil, Dolores Caloca Puente y Marcos León Fernández, el 7 de abril de 2006. Publicada en GAMAZA VÁZQUEZ, Antonio, *Canciones y romances de Liébana. Recopilación etnomusicológica*, Aula de Etnografía, Universidad de Cantabria, Consejería de Cultura y Deporte, Santander, 2000, pp. 152-153. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II, nº 444, p. 578. Música Cantares de Lines Vejo (Caloca-Cantabria). *Música cántabra. Documentos de Tradición oral*, vol II, Cantabria Tradicional, Cantabria, 2006. Corte 4.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que era Príncipe de España
y se había enamorado – de su hermanita Altamara.
6 De tanto amor que la tuvo, - cayó malito en la cama.
Su padre iba a visitarle – dos veces a la semana,
10 - Dime, ¿qué te pasa, hijo, - qué enfermedad te acompaña?
- Dolor de cabeza, padre, - y una calentura ingrata.
14 - ¿Qué te daría, hijo mío, - que a ti ese mal te aliviara?
- El ala de un palomino, - la pechuga de una pava,
18 Altamara me lo guise, - Altamara me lo traiga,
Altamara venga sola, - que no venga acompañada.-
22 La cogió por las muñecas, - la tiró encima la cama,
la puso un puñal al pecho – porque palabra no hablara.
26 Dando gritos de dolor, - huía desesperada.
Su padre, que así la vio, - le decía estas palabras:
30 - No llores ni tengas pena, - hija, no llores por nada,
que si traes un varón – será Príncipe de España,
34 y si traes una hembra, - monja será en Santa Clara.
- ¡Vaya palabras de un padre, - para una hija humillada!.-
38 Y con el mismo puñal – la vida allí se quitaba.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión fragmentaria de **Las Ilces** (ay. Camaleño, p.j. Potes, Cantabria). 15 hemistiquios. Interpretado por Manuel Prado Alonso, de 75 años. Recopilado por José Manuel Fraile Gil, María Jesús Ruiz Fernández y María Bulnes Peláez, el 1 de agosto de 2006. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 454, p. 585.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba.
Un día, estando cenando, - se enamoró de su hermana.
..... -
- 6 - ¿Quieres que te mate un ave – de esas que vuelan por casa?
- Máteme usté lo que quiera – que me lo suba mi hermana.-
..... -
- 10 Al subir por la escalera – como un león se levanta,
la cogió por la cintura – y la echó sobre la cama.
..... -
- 14 - Si tienes un varón – será Príncipe en España,
y si tienes una hija, -

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Pido** (ay. Camaleño, p.j. Potes, Cantabria). 37 hemistiquios. Interpretado por César Gandoy Campo, de 65 años. Recopilado por José Manuel Fraile Gil, Susana Weich-Shahak, Antonio Sánchez Barés y María Jesús Ruiz Fernández, el 27 de julio de 2006. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II., n. 445, p. 578-579.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba,
también tenía una hija, - la más hermosa de España.
- 6 Un día, estando comiendo, - se enamoró de su hermana,
pasados los cinco días, - cayó malito en la cama.
- 10 Ahí sube su padre a verle, -
- ¿Qué tienes, hijo querido, - qué tienes, hijo del alma?
- 14 - Tengo una pena penita, - que me la ha dado mi hermana.
- ¿Quieres que te mate un ave – de esas que vuelan por casa?
- 18 - Máteme usted lo que quiera, - que me lo suba mi hermana.-
Como era en tiempo verano – subía enaguas blancas.
- 22 - ¿Qué tienes, hermano mío, - qué tienes que estás en cama?
- Tú tienes toda la culpa – de que esté enfermo en la cama.-
- 26 La agarró por la cintura, - la tiró encima la cama.
- Hermano, ¿qué vas a hacer? – Mira que yo soy tu hermana.
- 30 - Si eres hermana que seas, - no haber nacido tan guapa.-
Pasados los nueve meses – cayó malita en la cama.
- 34 Vinieron cuatro doctores – los más famosos de España,
uno le tomaba el pulso, - otro miraba la cara,
- 38 el más pequeño le dijo: - -Esta niña está preñada.-

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Espinama** (ay. Camaleño, p.j. Potes, Cantabria). 30 hemistiquios. Interpretado por Jesús Santos López, de 80 años. Recopilado por José Manuel Fraile Gil, Susana Weich-Shahak, Antonio Sánchez Barés, María Jesús Ruiz Fernández y Pilar Bernard Esteban, el 29 de julio de 2006. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II, n. 449, p. 581-582.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba.
Un día, estando comiendo, - se enamoró de su hermana.
- 6 Tranquilo cayó enfermito, - cayó enfermito en la cama,
subía su padre a verle – tres días a la semana.
- 10 - ¿Qué enfermedadá tiene mi hijo, - qué enfermedadá le acompaña?
- Dolor de cabeza, padre, - y una calentura falsa.
- 14 - ¿Quieres que te mate un ave – de esas que vuelan por casa?
- Que me la mate Altamara, -
- 18 Que Altamara me la guise, - que me la suba Altamara,
que Altamara suba sola, - y no suba acompañada.-
- 22 La cogió por la cintura, - la tiró sobre la cama.
- Mira qué haces, Tranquilo, - mira que yo soy tu hermana.
- 26 - Si eres mi hermana, que seas, - no haber nacido tan guapa.-
Entonces ella fue a quejarse al padre y el padre le dice:
- No te apures, hija mía, -
- 30 que si traes un varón – será príncipe en España,
y si traes una hembra, - será monja en Santa Clara.-

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Lantueno** (ay. Santiurde de Reinosa, p.j. Reinosa, Cantabria). 34 hemistiquios. Interpretado por Aurora Amor González, de 88 años. Lo aprendió de su madre Consolación González Fernández. Recopilado en la Residencia de Ancianos de San Francisco I de Reinosa, por José Manuel Fraile Gil, María Jesús Ruiz Fernández y Antonio Sánchez Barés, el 25 de julio de 2007. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II, n. 447, p. 580.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba.
Un día, estando comiendo, - se enamoró de su hermana.
- 6 A pocos días después, - Tranquilo cayó en la cama.
Su padre ha subido a verle – tres días a la semana.
- 10 - ¿Quieres que te mate un ave – de esas que vuelan por casa?
- No quiero que mate un ave, - quiero que suba mi hermana.
- 14 Si quiere, que suba sola, - que no suba acompañada,
que si acompañada sube – soy capaz de devorarla.-
- 18 Era en tiempo de verano, - la niña subió en enaguas.
La cogió por la cintura – y se la metió en la cama.
- 22 - ¿Qué haces, Tranquilo, por Dios, - no sabes que soy tu hermana?
- Si eres mi hermana, que seas, - no haber nacido tan guapa.-
- 26 Se pasaron unos días, - la niña cayó en la cama.
Llamaron a tres doctores, - los mejores de Granada;
- 30 el uno le toma el pulso – y el otro la recetaba,
el otro así le decía: - - Esta niña está preñada.-
- 34 A los nueve meses justos – otra niña vino a España.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión fragmentaria de **Lantueno** (ay. Santiurde de Reinosa, p.j. Reinosa, Cantabria). 27 hemistiquios. Interpretado por Bondad Amor González y Josefina González Gutiérrez, de 75 y unos 73 años respectivamente. Recopilado por José Manuel Fraile Gil y Javier Asensio García, el 6 de octubre de 2007. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II, n. 451, p. 583.

- 2 El rey moro tenía un hijo – que Tranquilo se llamaba,
también tenía una hija – que María se llamaba.
- 6 Un día, estando comiendo, - se enamoró de su hermana.
..... - Tranquilo cayó en la cama.
..... -
- 10 - ¿Quieres que te mate un ave – de esas que vuelan por casa?
- Quiero una taza de caldo, - que me la suba mi hermana.
- 14 Si sube, que suba sola, - que no suba acompañada.-
..... -
La agarró de los cabellos – y se la metió en la cama.
- 18 - ¿Qué haces, Tranquilo, por Dios, - no sabes que soy tu hermana?
- Y qué que seas mi hermana, - no haber nacido tan guapa.-
- 22 A eso de los nueve meses – María cayó en la cama.
Llamaron a los doctores, - los tres más sabios de España.
- 26 Uno la tomaba el pulso, - y el otro la recetaba,
el otro iba y la decía: - - Esta niña está preñada.-

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Cohicillos** (ay. Cartes). 52 hemistiquios. Interpretado por Remedios García Guerra, de 76 años de edad. Recopilado en Casar de Periedo, por José Manuel Fraile Gil, Antonio Sánchez Barés, y Arelio Vélez García, el día 2 de julio de 2008. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II, n. 440, p. 575, CD Corte 40.

- 2 Un rey tenía tres hijas, - las tres más bellas que el sol,
la más pequeña de ellas – Altamara se llamara.
- 6 El hermano cayó en cama – de la noche a la mañana.
- ¿Qué tienes, hijo querido? - ¿Qué tienes, hijo del alma?
- 10 ¿Qué tienes, hijo querido, - que te hace caer en cama?
De las cosas que hay en casa - ¿cuál es la que más te agrada?
- 14 - Me agradaría un pollito – de esos que vuelan por casa,
que me la suba Altamara, - que me la guise Altamara,
- 18 que suba Altamara sola, - que no suba acompañada;
que, a veces, las compañías, - suelen salir molestadas.-
- 22 Como era en tiempo verano, - Altamara sube en saya,
en una mano el pollito, - en otra una jarra de agua,
- 26 y en el hombro derecho, - llevaba colgá una toalla.
- ¿Qué tienes, hermano mío, - qué te hace caer en cama?
- 30 - Los males que a mí me acuden, - tus ojos tienen la causa.
- No lo quiera Dios del cielo, - ni la Virgen soberana;
- 34 mis ojos, hermano mío, - para ti no valen nada.-
Se abalanzó sobre ella – como una fiera malvada;
- 38 hizo de ella lo que quiso – y hasta escupirla en la cara.
- Vete, Altamara, vete, - con las otras hermanas,
- 42 que no daba yo por tí, - ni el valor de una avellana.-
Su padre la estaba viendo, - desde una de sus ventanas.
- 46 - No llores, hija querida, - no llores, hija del alma,
que monja de he de meter – de la caridad humana.
- 50 - No son palabras de un padre, - son palabras de un canalla,
que de tres hijas que tiene, - yo soy la más desgraciada.

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Requejo** (ay. Campoo de Enmedio, p.j. Reinosa, Cantabria). 38 hemistiquios. Interpretado por Ángeles Balbás Macho, de 82 años. Recopilado por José Manuel Fraile Gil y Antonio Sánchez Barés, el 1 de julio de 2008. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II, n. 446, p. 579-560, Música registrada CD, Corte 41.

- 2 El rey moro tenía un hijo – más hermoso que la plata,
y a eso de los quince años – se enamoró de su hermana;
6 y, como no pudo ser, - cayó malito en la cama,
con un dolor de cabeza – y una calentura mala.
10 - ¿Qué tienes, hijo querido, - comieras de buena gana?
- Máteme usted un ave - de las que vuelan por casa.
14 Ana de Flor me la guise, - Ana de Flor me la traiga.-
Subía por la escalera – echando rayos de fama.
18 - ¿Qué tienes, hermano mío, - que estás malito en la cama?
- Tus amores, Ana Flor, - me tienen malo en la cama.-
22 La cogió por la cintura – y la echó sobre la cama,
hizo lo que quiso de ella – y lo que él deseaba,
26 y en la boca, pa’ que no hable, - la ha metido una manzana.
Bajaba por la escalera – echando rayos de rabia.
30 - ¿Qué tienes, hija querida, - que tan enfadada bajas?
- ¡El maldito de mi hermano – una maldición le caiga!
34 Me ha quitado de ser monja – y también de ser honrada.
- No digas eso, hija mía, - no digas esas palabras,
38 te casarás con tu hermano – (y) aunque la ley no lo manda.-

0140 Tamar

OCTOSÍLABO (á.a)

Versión de **Cicero** (ay. Bárcena de Cicero, p.j., Cantabria). 16 hemistiquios. Interpretado por Eloísa. Recopilado por Jesús García Preciado. Publicada en FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero Tradicional de Cantabria*, Patrimonio y Territorio, Fundación Marcelino Botín, 2009, VI.B.II, n. 453, p. 570.

- 2 Tres hijas tenía el rey – y las tres como la plata,
 y la más cherrequetina – Altamara se llamaba.
 -
- 6 *Y también tiene un hijo que estaba enfermo.*
 - ¿Qué tienes, hijo mío, - qué tienes, hijo del alma?
- 10 - Tengo un dolor de cabeza – y una calentura brava.
 Entonces sube la hermana a ver al hermano que estaba en la cama y dice:
- 14 - ¿Qué tienes, hermano mío, - qué tienes, prenda del alma?
 - Tengo un dolor de cabeza – y una calentura brava.-
- 18 La cogió por la cintura – y se la metió en la cama;
 hizo de ella lo que quiso – y hasta la escupió en la cara.
- 20 *Y termina que ella se clava una espada.*

Corpus del romance Blancaflor y Filomena.

CORPUS Cantabria BLANCAFLOR Y FILOMENA

0184 *Blancaflor y Filomena*

Octosílabo (e.a)

Versión de **Santander**. 18 hemistiquios. Interpretado por Luz y Asunción Hedilla, de 14 y 12 años. Lo aprendieron en Santander de una prima suya. Recogido en 1906 por Lomba y Pedraja. Archivo Menéndez Pidal; Santander, doc 56. En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p.68. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 462, pp. 592-593.

- 2 Se paseaba una señora – desde la mar a la arena
 con dos hijas que tenía – Blancaflor y Filomena.
 , Pasó por allí el rey moro – se enamoró de una de ellas,
4 se enamoró de Blancaflor, - no olvidando a Filomena.
 Se arreglaron, se casaron, - y a su pueblo se la lleva;
6 a los dos meses casados – se vinieron para su tierra.
 - Buenos días tenga, madre, - y mi hermana Filomena.
8 - Vente con Dios, hijo mío, - ¿y Blancaflor, cómo queda?
 - Esa buena queda, madre, - esa sin novedad queda,
10 ahora vengo a buscar – a mi hermana Filomena.
 Esa sí que no, hijo mío, - esa sí que no la llevas.
12 Se hablaron y se arreglaron – y a su pueblos se la lleva.
 En el medio del camino – la cortó la media lenga.
14 Cartas van y cartas vienen - al palacio de la reina.
 - Las que tengáis, hijos míos, - casadlas en vuestra tierra,
16 que yo de dos que tenía, - Blancaflor y Filomena,
 La una murió apuñalada – la otra son honra y sin lengua.

0184 Blancaflor y Filomena

Octosílaba (e.a)

Versión de **Pámanes**. (ay. Liérganes). 28 hemistiquios. Comunicado por Felisa Castro. Recogido en 1907 por Lomba y Pedraja. Archivo Menéndez Pidal, Santander, documento 57. En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p. 69. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 463, p. 593.

- 2 Se paseaba una señora, - de la mar por el arena
 con dos hijas que tenía, - Blancaflor y Filomena.
- 6 Pasó por allí el rey moro – se enamoró de una de ellas,
 se enamoró de Blancaflor, - no olvidando a Filomena.
- 10 Se casaron, se esposaron, - y se fueron a su tierra;
 a los quince días pasados – le dicen de esta manera:
- 14 - ¿Qué te parece?, mujer, - iré a buscar a Filomena.
 - Has tú lo que quieras, hombre, - y lo que a ti te parezca.
- 18 Aparejó su caballo – y se fue para su tierra.
 - Buenos días tenga, madre – y mi hermana Filomena.
- 22 - Vente con Dios, hijo mío, - ¿y Blancaflor, cómo queda?
 - Esa muy bien queda, madre, - vengo a buscar a Filomena.
- 26 - No puede ser, hijo mío, - que no tengo más que a ella.
 Agarróla de los brazos – y a as ancas se la lleva.
- 28 En el medio del camino -
 -
 -

0184 Blancaflor y Filomena

Octosílaba (e.a)

Versión de **Potes**. 90 hemistiquios. Comunicada por Felisa Domingo, de 16 años de edad en octubre de 1918. 90 hemistiquios. Recogida por Manuel Manrique de Lara en octubre de 1918. Archivo Menéndez Pidal, Santander, doc 54. En Gutiérrez Estévez, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p. 65. En Fraile Gil, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 456 pp. 586-587.

- 2 Más abajito de Burgos – hay una pequeña aldea,
allí vivía una viuda – con tres hijitas doncellas
6 Y lo tenía por gusto – ir a pasear con ellas.
Un día que iba a paseo – un soldao de lejas tierras.
10 - Vengo a ver si usted me da – a su hija Gerumbela.
No se la quierían dar – ni su madre, ni su abuela,
14 ya le daban a Servanda – y él quería a Gerumbela.
- Si pan blanco como yo, - pan blanco comerá ella.
18 Si es con esa condición – llevaréis a Gerumbela.
Al subir la cuesta arriba – y al bajar de la alameda,
22 la tiró tras de un zarzal – que la gente no la viera.
A eso de los siete años – dice que se va a la guerra
26 ¡Qué pícaro traidor! – Se fue en casa de su suegra.
- Buenos días, la mi suegra. – Y tú, bienvenido seas
30 ¿qué han aquella Blancaflor, - Blancaflor en tierra ajena?
- Blancaflor está muy mala, - Blancaflor muy mala queda;
34 Vengo a ver si usted me da – la otra hermana pequeña,
vengo a ver si me la da – para que a asistirla fuera.
38 No se la quería dar – ni su madre ni su abuela,
ya le daban a Servanda – y él quería la pequeña.
42 La ha montado en el caballo – la ha llevado pa su tierra
y allá en medio del camino – le dice de esta manera.
46 - Mira, no soy tu cuñado – que es el diablo que te tienta
y para mayor dolor – viva le sacó la lengua.
50 - Si viniera por aquí un pastorcito – o la Virgen le trajera,
con la sangre de mis labios – escribiría dos letras.
54 No lo acabó de decir – cuando el pastorcillo llega.
- Ven acá tú, pastorcillo – escribiremos dos letras
58 y las irás a llevar – a mi hermana de tu tierra.
- Papel y pluma yo traigo, - pero tinta no trajera.
62 - Con la sangre de mis labios – escribiremos dos letras.
No te estés en los caminos – ni tampoco en las tabernas.
66 Cuando salían de misa – el pastorcito que llega.
- Toma Servanda esta carta – de tu hermana la pequeña
70 y cuando empezó a leer – desmayada cayó en tierra.
Viene a la noche el marido – le dice de esta manera:
74 - Vamos a cenar, mujer, - qué dulce tienes la cena!
- Más dulce tenías tú – la sangre de Gerumbela.
78 - ¿Quién te ha dado esas noticias – esas noticias tan buenas?
- Me las ha dado un pastor – que ha venido de tu tierra.
82 Si yo pillara a un pastor – aquí tajadas le hiciera.
- Madres, las que tenéis hijas – casadlas en vuestra tierra
86 tres ha tenido mi madre – nada se ha gozado de ellas.
Una tiene mal casada, - otra sacada la lengua,
90 otra a vivir con los moros – donde la gente no la vea.

0184 Blancaflor y Filomena

Octosílaba (e.a)

Versión de **La Puente del Valle** (ay. Valderredible, com. Campoó-Valderredible). 60 hemistiquios. Interpretado por Demetria Alonso, de 70 años. Recogido en septiembre de 1931 por Eduardo Martínez Torner. Archivo Menéndez Pidal; Santander, doc 53 En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*, Apéndice, Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid, 1981, p. 64. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 458, p. 588-589.

- 2 Se paseaba la viudita – entre la paz y la guerra
 con dos hijas de la mano, Blancaflor y Filomena.
- 6 Pasó por allí Tarquino – se enamoró de una de ellas,
 se casó con Blancaflor – no olvidando a Filomena.
- 10 A eso de los nueve meses – volvió el yerno en cá su suegra.
 - Buenos días, mi señora, - - Mi yerno sea en hora buena,
- 14 ¿qué tal queda Blancaflor? - - Blancaflor bien mala queda,
 lleva tres días de parto – para cual día cayera;
- 18 Aquí me puso unas letras – que vaya allá Filomena.
 - Filomena lo es muy niña – para ir a lejas tierras.
- 22 Ya tanto la ha porfiado – que a las ancas la pusiera.
 En el medio del camino, - de amores la pretendiera.
- 26 - Calla tú, perro Tarquino, - que es el diablo que te tienta.
 - Que me tienta o no me tienta, - yo gozar de ti quisiera.
- 30 Y, después de haber gozado, - ya la ha arrancado la lengua,
 la tiró tras de un bardal, - donde la gente no la vea,
- 34 Si no es un pastorcito, - que andaba pa’ aquellas sierras;
 con el corazón le llama, - con el guante le hace señas.
- 38 - ¿Qué quedará aquella señora, - que tanto me hace señas?
 - Si tuviera un papelito – para poner unas letras.
- 42 - No señora, no le tengo, - ojalá que le tuviera.
 Con la sangre que derrama – allí le puso dos letras,
- 46 Se lo ha dado al pastorcito – que a Blancaflor se le diera.
 Apenas la hubiese visto – cuando Blancaflor moviera
- 50 Un niño como un rosal – ya se le ha puesto en cazuela
 para que cene el traidor, - a la noche cuando venga.
- 54 - ¿Qué carne es ésta, mujer, - que tan dulce lo estuviera?
 - Más dulces habrán estado – los besos de Filomena.
- 58 Ha cogido un puñalejo – parte a parte le atraviesa.
 - Dejaste a mi madre sola – ahora yo me voy con ella.

Nota al pie de Fraile Gil: “Como reminiscencia de los antiguos tratamientos familiares, ha quedado en algunas regiones de España la costumbre de llamar a los suegros señores. Así, en la despedida de soltera que los mozos de Miraflores de la Sierra (Madrid) dedicaban a la novia en la noche víspera de su boda le cantaban: Esta noche te toca/ dormir tu sóla, / mañana con el hijo / de tu señora; en una cuarteta de carácter burlesco recogida en Robleda (Rebollar Salmantino) cantaban los mozos: Esta calle está empedrada / con piedras que truje yo / con el carro de mi suegra / y el bueye de mi señor; y en una copla amorosa que cantaban al compás de fandango, en La Alberca (Sierra de Francia salmantina) decían: Ya no me quiere mi suegra / ni tampoco mi señor, /pero me quiere su hijo / que vale más que los dos”.

0184 *Blancaflor y Filomena*

Octosílaba (e.a)

Versión de **Hazas** (ay. Soba). 72 hemistiquios. En Cossío, José María y Maza Solano, Tomás, 1933, *Romancero tradicional de la montaña*, I, Santander, n. XXXVIII (177), pp. 316-317.

- 2 En la ciudad de Madrid – pasea doña Manuela
con dos hijas a su lado, Blancaflor y Gerumbela.
- 6 Pasó por allí un galán, - se enamoró de una de ellas,
se anamoró de la menor, - que le dieron la mayor de ellas.
- 10 Se casaron, se velaron, - la llevó para su tierra,
y a eso de los nueve meses – dice que se va a la guerra;
- 14 y él como picarón – caminó a casa su suegra.
– Buenos días tenga usted. - -Yerno, bien venido seas,
- 18 ¿qué hace allí mi Blancaflor, - Blancaflor en tierra ajena?
- Blancaflor está muy mala, - Blancaflor muy mala queda,
- 22 ¡si usted me diera a su hija, - a su hija Gerumbela!
– Gerumbela es muy chiquita, Gerumbela es muy pequeña.
- 26 – Si Gerumbela ha de ir – he de cuidar muy bien de ella;
si buen vino bebo yo, - bueno lo ha de beber ella,
- 30 y su buen pan como yo, - bueno lo ha de comer ella-
La subió para las ancas – y pa su tierra la lleva,
- 34 y a eso del medio camino – ya quiso hacer burla de ella.
Se burló de su hermosura – y la ha sacado la lengua,
- 38 y la ha tirado a un bardal – donde gente no la vea.
A eso de la media hora – un pastorcito que llega.
- 42 – Ven acá tú, pastorcito, - pastorcito de mi tierra,
a mi hermana Blancaflor – escribiremos dos letras;
- 46 papel y pluma ya tengo, la tinta allá se me queda.
- Con la sangre de tus labios – escribiremos dos letras.
- 50 Se las llevó a Blancaflor – que venía de la iglesia;
lo ha empezado a leer – y desmayada se queda;
- 54 se ha vuelto a levantar – y hacia su casa se llega:
a eso de la media noche – dice el marido que llega.
- 58 – Sube, sube, mi marido, - que te tengo rica cena,
más ricos serán los besos de mi hermana Gerumbela.
- 62 - ¿Quién te ha dado tal razón, - quién te ha dado tales nuevas?
Los padres que tengáis hijas – habéis de cuidar bien de ellas,
- 66 mi madre dos ha tenido – mal cuenta ha dado de ellas
una tiene mal casada – y otra sacada la lengua,
- 70 y tiradita a un bardal – donde gente no la vea.
Válgame Santa María – Válgame la Magdalena.

0184 *Blancaflor y Filomena*

Octosílaba (e.a)

Versión de **Tresabuela** (ay. Polaciones). 62 hemistiquios. En Cossío, José María de Cossío y Maza Solano, Tomás, 1933, *Romancero tradicional de la montaña*, I, Santander, n. XXXVIII (178), pp. 317-318.

- 2 Por la ciudad de Madrid – se pasea Juan Galera
con dos hijas de la mano, - Blancaflor y Filomena,
6 y las trata de casar – con do Manuel de la Vega.
Le pidió la más mayor – y le dio la más pequeña;
10 siete años estuvo allá – sin tener noticia de ella.
Después de los siete años – vino el yerno a ver la suegra.
14 – Bien venido seas, yerno, - - Bien hallada la mi suegra.
- ¿Cómo quedó Blancaflor, - hija mía y mujer vuestra?
18 – Blancaflor buena quedó, - nueve meses tién de cuenta,
..... – yo vengo por Filomena
22 para que guarde el palacio - mientras ella se pon buena.
– Filomena por ahora – no puede ir a tierra ajena,
26 que se trata de casar – el primer día de fiesta.
– Yo se la traeré aquí – pa el primer día de fiesta.
30 Por unos montes adentro, - por unas cuestas afuera
allí la gozó el traidor – sin tenerse duelo de ella.
34 Para que no lo pariara – también la cortó la lengua.
Quiso Dios o su fortuna – que un pastor por allí fuera,
38 con las manos le hizo señas, - con la boca no pudiera.
Tinta y papel yo lo tengo, - la pluma se me perdiera.
42 De los grumos de una haya – una linda pluma hiciera.
- Toma, llévame esta carta – a mi hermana Filomena.
46 Por la puerta de Blancaflor – un pastor moreno entra.
– Toma, Blancaflor, la carta, - de tu hermana, Filomena.
50 Y después que la tomó, - al cuarto se fue a leerla,
y del susto que llevó, - la Blancaflor ya moviera
54 y después de haber movido, - lo frió en una cazuela.
–Cena tu cena, mal hombre, - de mis entrañas saliera.
58 La ha dado de puñaladas, - la cosió contra la tierra.
- Quien tenga hijas bonitas – no las case en tierra ajena,
62 mi padre tenía dos – y ambas murieron en ellas.

0184 *Blancaflor y Filomena*

Octosílaba (e.a)

Versión de **Lomeña-Basieda** (ay. Pesaguero, com. Polaciones). 86 hemistiquios. Recitada por Juliana Diez, de 80 años de edad. Recogida por Jesús García Preciado en 1989. La copia fue facilitada por Rosi, nieta de la informante. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 457, p. 587-588.

- 2 Por las calles de Madrid, -
se pasea una señora – que se llama Blancalena,
6 con dos hijas de la mano, - Blancaflor y Filomena.
..... -
Pidiéronle la mayor, - diéronle la más pequeña.
10 - Filomena, amigo mió, - no puede ir a tierra ajena,
que está tratada en casar – con Don Manuel de la Vega.-
14 Casolas y baldosas (sic) , - echolas para su tierra.
Al cabo de nueve meses – volviera su yerno a verlas.
18 - Buenos días, la mi tía, - - Bienvenido, yerno, seas.
¿Qué tal quedó Blancaflor, - hija mía y mujer vuestra?
22 - Blancaflor buena quedó, - con nueve meses de cuenta
y ahora vengo a que me dé – a su hermana Filomena
26 para que asista al palacio – mientras Blancaflor pariera.
- Ahí la tienes, yerno mío, - mira lo que haces con ella.
28 No se te tiente el demonio, - mira que es cuñada vuestra.-
Al cabo de siete leguas – le dice a la compañera
32 - que le aguarde en la taberna.
Allí la gozó el traidor, - allí la sacó la lengua
..... -
36 y todos lo preguntaron - ¿dónde quedó Filomena?
- Filomena, amigos míos, volviose para su tierra.-
40 Mandó la Reina, su madre, - siete criados tras ella.
Quiso Dios y su fortuna – que un pastor po allí viniera.,
44 Llamábale con las manos, - con la boca no pudiera.
- ¿Si traes papel y pluma? – que una carta me escribieras.
48 - Papel sí traigo, señora, - la pluma se me perdiera.-
Con los verdes lomos de haya – una pluma verde hiciera;
52 con la sangre de su lengua – una carta le escribiera.
- Esta la has de dar, pastor, - a Don Manuel de la Vega,
56 Se la das a Blancaflor, - Sin que el pastor nada entienda.
A la puerta Blancaflor, - un pastor moreno llega.
60 - Buenos días, Blancaflor, - - Bienvenido, pastor, seas.
- Aquí le traigo una carta – de su hermana Filomena.-
64 Al punto que la recibió – se metió en un cuarto a leerla,
del susto que recibió, - allí Blancaflor moviera
68 Y lo que hubiera movido – lo frió en una cazuela
para dárselo al traidor, - a la noche cuando viniera.
72 - Cena, cena, mi mujer, - que buena está la cazuela.
- Mejor estarían los besos – de mi hermana Filomena.-
76 Esto oye el traidor, -
La dio siete puñaladas, - de la más menor muriera.
80 Con las ansias de la muerte – estas palabras dijera:
- La madre que tenga hijas, - no las case en tierra ajena
84 Mi madre tenía dos, - dambas caímos en ella.-
¡Válgame Nuestra Señora! – ¡Válgame la Madalena!

0184 Blancaflor y Filomena

Octosílaba (e.a)

Versión de **Santa María** (ay. Soba). 50 hemistiquios. Recitada por Joaquín Sainz Negrete de 76 años de edad. Recogida por Jesús García Preciado y María Elena Velázquez. En CATALÁN, Diego y GOMARÍN GUIRADO, Fernando, en *Romancerillo cántabro*, Ayuntamiento Santa María de Cayón, 1997, pp. 84-85. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 460, p. 591.

- 2 Se paseaba una viudita – entre la mar y la arena
con dos hijas que tenía, - Blancaflor y Filomena.
- 6 Pasó por allí un galán – de amores la pretendiera,
(y) él quería la mayor, - (y) ella la menor le diera.
- 10 Los casó y los esposó – y los mandó pa su tierra.
(Y) se pasaron siete meses – sin venir a ver la suegra,
- 14 ya entradito en los ocho – vino el yerno a ver la suegra.
- ¿Cómo queda Blancaflor? - ¿Cómo quiere usted que quede?
- 18 Embarazada de ocho meses – y entradita en nueve queda.
Lo que me ha encargado mucho – que me lleve a Filomena.
- 22 - Eso no lo haré, buen yerno, - sin hacerlo no pudiera.- (sic)
..... – Y se ha llevado a Filomena.
- 26 Y en el medio del camino – de amores la pretendiera.
- ¿Pues no eres tú mi cuñado? - ¿O es el diablo que te tienta?-
- 30 La ha agarrao por la cintura – y la ha tirado a una pradera
y allí hizo y deshizo, - hizo lo que quiso de ella.
- 34 - Pastorcitos, pastorcitos, - de los que cuidáis ovejas,
si tenéis tinta y papel – escribirme aquí dos letras.
- 38 - Aquí no tenemos nada – por mala fortuna nuestra-
- Si no tenéis papel, - en las tocas de mi seda
- 42 y si no tenéis tintero, - con la sangre de mis venas.-
Ya llegó el traidor a casa – cuando ya pidió la cena
- 46 y apenas lo había dicho – cuando la cena está puesta.
- Esta cena está muy dulce, - como si sal no tuviera.
- 50 - Más dulces están los besos – de mi hermana Filomena.-

0184 Blancaflor y Filomena

Octosílaba (e.a)

Versión de **Uznayo** (ay. Polaciones, com. Polaciones). 58 hemistiquios. Cantada por Ángeles Morante Morante de 53 años. La aprendió de su padre Benito Morante Morante. Recogida por José Manuel Fraile Gil y Antonio Sánchez Barés en Bermeo el 3 de julio de 2008. En Fraile Gil, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 458, CD corte 42, p. 590.

- 2 Por las calles de Toledo, - (y) una señora pasea
con dos hijas de la mano, - Blancaflor y Filomena.
- 6 (Y) una tarde de verano – (y) un caballero pasea
pidiéndole la mayor, - dándole la más pequeña.
- 10 Se casaron, se juntaron, - se fueron a extrañas tierras
y a eso de los nueve meses – José vino a ver su suegra.
- 14 - ¡Bienvenido seas, José! – deseos tiene tu suegra.-
Lo primero que pregunta – si Blancaflor está buena.
- 18 - Blancaflor está en la cama – que ha tenido una nena
y me ha mandado a buscar – a su hermana Filomena.
- 22 - Filomena es buena moza – para ir a extrañas tierras
y si ella quiere ir, - mucho cuidado con ella.
- 26 - Con cuidado, sin cuidado, - como si mi madre fuera;
con cuidado y sin cuidado, - como si mi hermana fuera;
- 30 con cuidado y sin cuidado, - como si la Virgen fuera.-
José montó en el caballo – y Filomena en la yegua,
- 34 Si mucho corre el caballo, - mucho más corre la yegua,
la picó en tres mil pedazos – el mayor era la lengua,
- 38 A los gritos que ésta daba – (y) un pastor acudiera.
- Pastorcito, pastorcito, - escíbeme tú esta esquela,
- 42 y si no tienes papel, - con mi pañuelo de seda,
y si no tienes la tinta, - con la sangre de mis venas,
- 46 y si no tienes la pluma – con pelo de mi cabeza.-
Antes llegara la esquela – que el criminal a su tierra.
- 50 Blancaflor tenía un perrito, - lo guisara pa la cena.
- ¿Qué me diste de cenar – que tan dulce me supiera?
- 54 - Mejor te sabrían traidor, - los besos de Filomena.-
Madres, las que tengáis hijas, - casarlas en vuestra tierra
- 58 no les vaya a suceder – lo que a la pobre Filomena.

0184 *Blancaflor y Filomena*

Octosílaba (e.a)

Versión de **Corconte** (ay. Campoo de Yuso, com. Campoo). 52 hemistiquios. Cantada por María Rosa Martínez Fernández de 77 años. Recogida por José Manuel Fraile Gil y Pilar Bernard Esteban el 4 de octubre de 2008. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 461, p. 592.

- 2 Por las orillas del río – se pasea Isabel Mena
con dos hijas de la mano – Blancaflor y Gerinela.
6 Se casó con Blancaflor – y no olvidó a Gerinela.
..... -
- Si buen vino bebo yo – buen vino beberá ella;
10 si carnero como yo – carnero comerá ella.
- Si esto dices, yerno mío, - vaya, vaya Gerinela.-
14 La ha cogido de la mano – y en las ancas se la lleva.
En el medio del camino – de enhorabuena iba ella,
18 la ha tirado entre un bardal –aonde gente no la viera.
Pasó por allí un pastor – que cuidaba las ovejas.
22 -
Con la boca no podía – con la mano le hizo señas,
26 le ha pedido por favor, - que le escriba cuatro letras,
una para Blancaflor – y otra para Isabel Mena.
30 - No tengo papel ni pluma – ni cosa que lo valiera.-
..... -
34 - un infante malpariera
ha cogido al infante – le ha picao en una cazuela
38 para darle de cenar – a Tonillo cuando fuera.
..... - ¿Qué es esta carne tan buena? .-
42 - Más dulce es, perro moro, - la lengua de Gerinela.
Cogió un cuchillo dorado – que estaba sobre la mesa
46 y a la primer rebanada – toda de sangre se llena.
Madres las que tengáis hijas – mucho cuidado con ellas,
50 -
la una casó en morería – y a otra le arrancan la lengua.

Corpus del romance *Primos peregrinos*.

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Polientes** (ay. Valderredible). 40 versos. Comunicada por Irene Gómez Gallo, de 68 años de edad. Recogida en septiembre de 1931 por Eduardo Martínez Torner. Original manuscrito conservado en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri de Madrid. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 738, pp. 834-835.

- 2 Para Roma caminan – dos peregrinos,
hijos de dos hermanos – y ellos son primos.
6 -Niña, dile a tu madre – si da limosna
a dos peregrinitos – que van *pa* Roma.-
10 -Padre Santo de Roma, - aquí venimos,
Padre, que hemos pecado, - que somos primos.-
14 El Padre Santo dice: - - No es maravilla,
que es hermosa en extremo – la peregrina.-
18 Y el peregrino entonces, - como travieso,
a la peregrinita – la ha dado un beso.
22 Y el Padre Santo entonces, - con ser tan santo:
-¡Quién tuviera licencia – para otro tanto!
26 Y el peregrino entonces – tiende la capa.
-Sea usted peregrino, - yo seré el Papa.-
30 Llevan de penitencia – los dos amantes
que de Roma a Valencia – que no se hablen.
34 Al entrar en Valencia – parió una niña
y por nombre la ponen – Rosa María.
38 Ahora estarás contento, - primo del alma,
con dos peregrinitas – de tus entrañas.-

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Avellanedo** (ay. Pesaguero). 50 versos. Recogida en agosto de 1948 por Diego Catalán Ménéndez-Pidal y Álvaro Galmés de Fuentes. Original manuscrito conservado en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri de Madrid. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 736, p. 833.

- 2 Para Roma caminan – dos peregrinos,
los padres son hermanos – y ellos dos primos.
- 6 Sombrero de plumaje – lleva el romero
y la peregrinita – de terciopelo.
- 10 Al entrar en Valencia – piden limosna
pa la peregrinita – que va pa Roma.
- 14 Al entrar en Roma – piden posada
pa la peregrinita – que va cansada.
- 18 -Por gozar tu hermosura – ando como ando,
por las calles de Roma – peregrinando.-
- 22 Otro día a la mañana – van al palacio
a pedir el perdón – al Padre Santo.
- 26 El Padre Santo dice: - ¿Qué traéis, hijos?
-Padre, hemos pecado, - carnales primos.-
- 30 De penitencia llevan – los dos amantes
que de Roma a Valencia – que no se hablen.
- 34 Y el peregrino entonces, - como es travieso,
por encima del hombro – le ha dado un beso.
- 38 Y el Padre Santo dice, - con ser un santo:
El peregrino entonces – tendió la capa.
- 42 -Sea usted peregrino, - yo seré Papa.-
Al entrar en Valencia – parió una niña
- 46 y de nombre le ponen – Rosa María.
-Ya estarás contento , - primo del alma,
- 50 con dos peregrinitas – de tus entrañas.-

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Areños** (ay. Camaleño). 58 versos. Recogida en agosto de 1948 por Diego Catalán Menéndez Pidal y Álvaro Galmés de Fuentes. Original manuscrito conservado en el Archivo Menéndez Pidal – María Goyri de Madrid. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 734, p. 831.

- 2 - Baje limosna, madre – baje limosna
 para dos peregrinos – que van a Roma.-
- 6 Para Roma caminan – dos peregrinos
 que son hijos de hermanos, - carnales primos,
- 10 Sombrero de plumaje - lleva el mancebo
 y la peregrinita – de terciopelo.
- 14 Al entrar en Roma – piden posada,
 que la peregrinita – va ya cansada.
- 18 - Por gozar tu hermosura – mira cómo ando
 por las calles de Roma – peregrinando.-
- 22 Otro día a la mañana – van al palacio
 en busca de la Silla de - del Padre Santo.
- 26 El Padre Santo dice: - No es maravilla,
 que es hermosa en extremo – la peregrina.-
- 30 El peregrino entonces, - como es travieso,
 a la peregrinita – ha dado un beso.
- 34 El Padre Santo dice, - con ser tan santo:
 -¿Quién tuviera licencia – para otro tanto!-
- 38 La peregrina entonces, - avergonzosa,
 se le puso la cara – como una rosa.
- 42 Los pajes del Obispo – le hacen señas
 a la peregrinita - que no se fuera.
- 46 Y la peregrinita entonces, - que los entiende:
 -Vámonos de aquí, primo, - que nos conviene.-
- 50 De penitencia llevan – los dos amantes
 que de Roma a Valencia – que no se abracen.
- 54 Al entrar en Valencia parió una niña.
 -
- 58 -Ya estarás contento, - primo del alma
 con dos peregrinitas de tus entrañas.-

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Rocamundo** (ay. Valderredible). 04 versos. Recogido por Sixto Córdova y Oña y publicado en CÓRDOVA Y OÑA, Sixto, *Cancionero Popular de la provincia de Santander*. Libro IV. Marzas, Picayos, Bailes, Danzas, Romances y Cantos Religiosos. Santander, 1955, n. 263, p. 353.

- 2 Para Roma caminan - dos peregrinos;
 hijos de dos hermanos - carnales primos.

.....

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Uznayo** (ay. Polaciones). 52 versos. Cantada y recitada por Juliana García, de 64 años, con la intervención (en los primeros versos) de Vicenta Gómez y otra mujer del grupo. Juliana cantaba a la puerta de su casa mientras su marido, Gabriel Morante Morante, hacía unas almadreñas. Recogido por Diego Catalán, José M. Cela, Paloma Montero y Flor Salazar, el 9 de julio de 1977 (Encuesta CSMP VII-77), 'Uznayo-Portillo' A3 y A8). En PETERSEN, Suzanne, *Voces Nuevas del Romancero Castellano-leonés*, AIER 2, Seminario Menéndez Pidal, 0142.0002 0L010 [39.07.053 00 09], 1982, pp. 216-217.

- 2 Para Roma caminan – dos peregrinos;
los padres son hermanos – y ellos son primos.
- 6 Y al entrar en Valencia – piden posada
para la pelegrina – que va cansada.
- 10 De posada le dieron – una cocina
para que descansara – la pelegrina.
- 14 Y al entrar en Valencia: - -Perdón pedimos,
que hemos pecado, Padre, - y somos primos.-
- 18 Y el Padre Santo dice: - -No es maravilla,
que es hermosa en extremo – la pelegrina.-
- 22 Y el peregrino entonces, - como es travieso,
a la peregrinita – le ha dado un beso.
- 26 La pelegrina entonces, - avergonzada,
se le ha puesto la cara – como una rosa.
- 30 Y el Padre Santo dice – con ser tan santo:
-¡Quién tuviera licencia – para otro tanto!-
- 34 Y el peregrino, entonces, - tendió su capa:
-Sea usted pelegrino, - seré yo Papa.-
- 38 Y el Padre Santo dice: - - Eso no, no,
que de hombres en el mundo – hay pocos como yo.-
- 42 La pelegrina, entonces, - que lo comprende:
-Vámonos de aquí, primo – que nos conviene.-
- 46 Y al entrar en Valencia – parió una niña
y de nombre le ponen – Rosa María.
- 50 -Y ahora estarás contento, - primo del alma,
con dos pelegrinitas – de tus entrañas.-

Variantes: -2b dos p.; -10a según es de hermosa; -14a le quedó la; - 15b por ser; -21a El peregrino; -22a a prima.

Notas: Inicialmente, intentaron recordar el romance Vicenta Gómez y otra mujer del grupo, pero Juliana protestaba insistentemente de que no estaba bien como lo decían. Es posible que Juliana diga Palencia (3a, 7a, 23ª) aunque no está muy claro.

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Fontecha** (ay. Campoo de Enmedio). 48 versos. Cantada por María González, de 61 años de edad. Recogida el día 8 de enero de 1982 por Tomás Macho Gómez. En Fraile Gil, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 737, pp. 833-834.

- 2 Para Roma caminan – dos peregrinos
hijos de dos hermanas, - carnales primos.
- 6 Sombrero de plumaje – lleva el romero
y la peregrinita – de terciopelo.
- 10 A la entrada de Roma - - Perdón pedimos,
que hemos pecado, Padre, - que somos primos.-
- 14 El Papa les responde: - -No es maravilla,
que es hermosa en extremo – la peregrina.-
- 18 Y el peregrino, entonces, - como es travieso,
a la peregrinita – la ha dado un beso.
- 22 Y el Papa les responde, - como es tan santo:
-¡Quién tuviera licencia - para otro tanto!.-
- 26 Los pajes del Obispo – le hacían señas
a la peregrinita – que no se fuera.
- 30 Y el peregrino entonces, - que les entiende:
-Vámonos de aquí, prima, - que nos conviene.-
- 34 Llevan de penitencia – los dos amantes
que de Roma a Valencia – no habían de hablarse.
- 38 A la entrada, en Valencia, - nació una niña
y por nombre la ponen – Rosa María.
- 42 -Ahora estarás contento, - primo del alma,
con dos peregrinitas – de tus entrañas.-
- 46 Dice la peregrina, - dice el romero:
- Ya no hay pluma que escriba – lo que te quiero.-

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Villar** (ay. Hermandad de Campoo de Suso). 40 versos. Cantado por Liboria Ortega Pérez y Antolina Gutiérrez Luis, de 83 y 82 respectivamente. Recogida en 1986 por Marichu Juaristi López y cedida por Jesús García Preciado. La música puede escucharse en GARCÍA PRECIADO, Jesús, *La música popular de las tierras de Cantabria*, Radio Nacional de España en Cantabria, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, Santander, corte 10. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 739. pp. 835.

- 2 Para Roma caminan – dos peregrinos
 hijos de dos hermanos – y ellos son primos.
- 6 Sombrero de plumaje – lleva el romero
 y la peregrinita – de terciopelo.
- 10 A la entrada en Valencia – piden posada
 para la peregrinita – que va cansada.
- 14 A otro día en la mañana – van a palacio
 a besarle la mano – al Padre Santo.
- 18 -A besarle la mano, - Padre, venimos,
 Señor, hemos pecado, - y somos primos.-
- 22 Y el Padre Santo dice, - con ser un santo:
 -¡Quién tuviera premiso – para otro tanto!-
- 26 Y el peregrino entonces, - como es travieso,
 a la peregrinita – le ha dado un beso.
- 30 En penitencia llevan – los dos amantes
 que hasta entrar en Valencia – que no se hablen.
- 34 Y a la entrada en Valencia – nació una niña
 y por nombre la ponen – Rosa María.
- 38 -(Y) ahora ya estás contento, - primo del alma,
 con dos peregrinitas – de tus entrañas.-

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Argüeso** (ay. Hermandad de Campoo de Suso). 60 versos. Cantada por Rosa Díez Ortega, de 84 años de edad. Recogida en 1991 por Jesús García Preciado. En Fraile Gil, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 735, p. 832.

- 2 Para Roma caminan – dos peregrinos
hijos de dos hermanos, - carnales primos.
- 6 Sombrero de plumaje – lleva el romero
y la peregrinita – de terciopelo.
- 10 A la entrada de Roma, - -Perdón pedimos
que hemos pecado, Padre, - que somos primos.-
- 14 El Padre le contesta: - - No es maravilla
que es hermosa en *estremo* – la peregrina.-
- 18 El Padre les pregunta - que qué edad tienen.
Ella dice que quince – y el diecinueve.
- 22 Pero el peregrinito, - como es travieso,
a la peregrinita – la ha dado un beso.
- 26 Y la peregrinita, - muy vergonzosa,
se le puso la cara – como una rosa.
- 30 Y el Papa les responde, - como es tan santo:
-¡Quién tuviera licencia – para otro tanto!-
- 34 Y el peregrino entonces – tendió la capa.
- Sea *usté* el peregrino – y yo seré Papa.-
- 38 Los pajes del Obispo – la hacían señas
a la peregrinita – que no se fuera.
- 42 Y la peregrinita, - que no lo entiende:
- Vamos, primo del alma, - que nos conviene.-
- 46 Llevan de penitencia – los dos amantes,
que de Roma a Valencia – no tien que hablarse.
- 50 Al entrar en Valencia – nació una niña
y de nombre la ponen – Rosa María.
- 54 - Ahora estarás contento, - primo del alma,
con dos peregrinitas – de tus entrañas.-
- 58 Dice la peregrina, - dice al romero:
- Ya no hay pluma que escriba - lo que te quiero.-

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Liébana** (ay. Liébana). 28 versos. Cantada. En Álvarez, Pedro y Bustamante, Eneida, *Cancionero Popular de Liébana*, II, Torrelavega, 1996, p. 18.

- 2 Para Roma caminan – dos peregrinos,
que son hijos de hermanos - y ellos son primos.
- 6 Sombrero de plumaje – lleva el romero
y la peregrinita, - de terciopelo.
- 10 Ya llegaron a Roma – los peregrinos
y se acercan al Papa – como dos niños.
- 14 ‘Padre Santo de Roma, - aquí venimos,
que hemos pecado juntos – y somos primos’.
- 18 Y el Padre Santo dice, - con ser un Santo
‘Quién tuviera licencia – para otro tanto’.
- 22 Y el peregrino dice: - ‘Deme la capa.
Será usted peregrino, - yo seré Papa’.
- 26 Y el Papa le contesta: - - ‘Eso, no, no;
que hombre hay muchos,- pocos como yo’.

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Entrambasaguas** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinosa, com. Campoo). 76 versos. Interpretado por Jesusa Gutiérrez Fernández de 91 años. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso, durante el verano de 1999. Música registrada, (Col. B. Valiente'01; C0-CA, 27").

- 2 A la puerta del cielo, - están cuatro frailes.
Y San Pedro les dice, - que no tengo llaves.
- 6 Dile niño a tu madre - si da limosna
para dos peregrinos, - que van a Roma.
- 10 Para Roma caminan - dos peregrinos,
hijos de dos hermanos, - carnales primos.
- 14 Sombrero de plumaje - lleva el romero
y la peregrinita, - de terciopelo
- 18 Ya llegaron a Roma - y piden posada
para la peregrina, - que va cansada
- 22 Al otro día a la mañana, - van al palacio
a besarle la mano, - al Padre Santo.
- 26 El Padre Santo dice: - - ¿Qué queréis hijos?.
-Padre, hemos pecado, - y somos primos.
- 30 El Padre Santo dice: - -No es maravilla;
es hermosa en extremo, - la peregrina.
- 34 Y el peregrino entonces, - como travieso,
a la peregrinita, - le ha dado un beso.
- 38 A la peregrinita, - muy vergonzosa,
se le puso la cara - como a una rosa.
- 42 Y el Padre Santo dice, - con ser tan santo:
- ¡Quién tuviera licencia - para otro tanto!.
- 46 Y el peregrino entonces - tendió su capa
- Sea usted peregrino, - y yo seré Papa.
- 50 Y el Padre Santo dice: - -Eso no, señor,
que de hombres en el mundo, - pocos como yo.
- 54 Los pajes del Obispo - le hacían señas
a la peregrinita, - a que no se fuera.
- 58 Y la peregrinita - que los entiende:
- Vámonos de aquí, primo, - que nos conviene.
- 62 De penitencia llevan, - los dos amantes,
que hasta entrar en Valencia, - que no se abracen.
- 66 Y al entrar en Valencia - nació una niña
y por nombre la ponen, - Rosa María.
- 70 Ahora ya estás contento - primo del alma,
con dos peregrinitas, - de tus entrañas
- 74 Por gozar tu hermosura - mira como ando
por las calles de Roma, - peregrinando.

Nota del colector: se repiten los heptasílabos pares. 4 a): 'y San Pedro les dice:' // 8 a): 'para dos peregrinos' // 12 a): 'hijos de dos hermanos' // 16 a): 'y la peregrinita' // 20 a): 'para la peregrina' // 24 a): 'a besarle la mano' // 28 a): 'Padre, hemos pecado' // 32 a): 'es hermosa en extremo' // 36 a): 'a la peregrinita' // 40 a): 'se le puso la cara' // 44 a): 'quién tuviera licencia' // 48 a): 'Sea usted peregrino' // 52 a): 'que de hombres en el mundo' // 56 a): 'y a la peregrinita' // 60 a): '¡Vámonos de

*aquí, primo! // 64 a): 'que hasta entrar en Valencia' // 68 a): 'y por nombre la
ponen' // 72 a): 'con dos peregrinitas' // 76 a): 'por las calles de Roma'.*

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Barrio** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinosa, com. Campoo). 12 versos. Interpretado por Rosario García Porras, de 64 años. Recopilado por Beatriz Valiente, la tarde del viernes día 5 de octubre de 2001. Música registrada, (Col. B. Valiente'01; CI-CA, 16"). Vive en Barrio. Descendiente por vía materna de Barrio. Desciende por vía paterna de Proaño (no es seguro, dice). Aprende los romances de su padre, quien, a su vez, lo aprendió de su madre.

- 2 Hacia Roma caminan - dos peregrinos
pa' que les case el Papa, - porque son primos.
6 Le ha preguntado el Papa: - cómo se llaman
Y él le dice que Pedro - y ella que Ana.
10 Le ha preguntado el Papa - que qué edad tienen
Ella dice que quince, - y él diecisiete.

Notas del colector: 2a) y 2 b) se repiten.// 4a) 'pa' que les case el Papa, *mamita* / 4b) porque son primos, *niña bonita*, porque son primos', *niña*.// 6a) En la repetición introduce estilo directo: 'Y el Papa les pregunta: -¿Cómo se llaman?// 8a) 'Y él le dice que Pedro, *mamita*' / 8b) 'y ella que Ana, *niña bonita*, y ella que Ana, *niña*'. // 10a) En la repetición introduce: 'El Papa le pregunta - que qué edad tienen' // 12 a) 'Ella dice que quince, *mamita*' / 12b) 'y él diecisiete, *niña bonita* y él diecisiete, *niña*'.

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **La Lomba** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinosa, com. Campoo). 28 versos. Interpretado por José Gutiérrez Fernández, de 60 años. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso, la mañana del domingo 7 de octubre de 2001. Música registrada, (Col. B. Valiente'01; CII-CA, 34"). Nace en Entrambasaguas. Su abuela desciende de Barrio y vivió en Entrambasaguas. Existen libros: "*Nandín viste de corto*" y "*Rueda de espejo*".

- 2 Para Roma caminan - dos peregrinos,
 hijos de dos hermanos, - carnales primos.
- 6 Ya llegaron a Roma - los dos amantes
 El Santo Padre dice: - - ¿Qué queréis, hijos?
- 10 -Padre hemos pecado, - y somos primos.
 El Santo Padre dice: - -¿No es maravilla?
- 14 Es hermosa en extremo, - la peregrina.
 El peregrino entonces, tendió la capa,
- 18 - Sea usted el peregrino, - yo seré el Papa.
 El Santo Padre dice: - - Eso no, señor,
- 20 que de hombres en el mundo - pocos como yo
 De penitencia llevan, - los dos amantes,
- 24 que de Roma a Palencia - que no se hablasen.
 Al llegar a Palencia - parió una niña
- 28 que de nombre la ponen - Rosa Marina

Nota del colector: Al son de la melodía se repiten los siguientes hemistiquios: 2a) y 2b)// 6a) y 6b)// 8a) // 10a) //12a) y 12b)// 16a) y 16b)// 20a) y 20b)// 22a) y 22b)// 26a) y 26b)//

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Lantueno** (ay. Santiurde de Reinosa). 03 versos. Interpretado por Eloísa Fernández Rodríguez, de 83 años. Residencia de Reinosa. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso, la tarde del lunes 29 de octubre de 2001. Música registrada, (Col. B. Valiente'01; CIV-CB, 4"). Aprendido de su madre que era de San Vicente de León (ayto. Arenas de Iguña). De su padre de Rioseco aprendió el de *Gerineldo*. Vive en Santander c/Monte 59, 1ºC, CP 39006.

- 2 Para Roma caminan - dos peregrinos
 - los dos son primos.

Nota del colector: 2a) y 2b) se repiten

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Rioseco** (ay. Santiurde de Reinosa). 36 versos. Interpretado por Leonor Fernández Pérez, de 72 años. Aprendido de su madre que era de San Vicente de León. De su padre de Rioseco aprendió el romance *Gerineldo*. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso, la tarde del viernes 25 de octubre de 2001. Música registrada, (Col. B. Valiente'01; CI-CB, 16").

- 2 Para Roma caminan - dos peregrinos
 hijos de dos hermanos, - ellos son primos.
- 6 Sombrero de plumaje - lleva el romero
 y la peregrinita - de terciopelo.
- 10 Y el Padre Santo dice: -¿qué queréis, hijos?
 Que hemos pecado, Padre, - y somos primos.
- 14 El Padre Santo dice: -¿No es maravilla?
 que es hermosa en extremo - la peregrina.
- 18 Y el peregrino, entonces - tendió su capa.
 -Sea usted peregrino, - yo seré Papa.
- 22 Y el Padre Santo dice: -Eso no, señor;
 que de hombres en el mundo, - pocos como yo.
- 26 De penitencia dice - los dos amantes
 que hasta entrar en Valencia - que no se hablen.
- 30 Y al entrar en Valencia - nació una niña
 y de nombre la ponen, - Rosa Marina.
- 34 Y ahora estarás contento - primo del alma,
 con dos peregrinitas - de tus entrañas.

Nota del colector: la adecuación del texto y la melodía conlleva la repetición del los heptasílabos pares: 4a), 8a), 12a), 16 a), 20 a), 24 a), 28 a), 32 a), 36 a)

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Las Rozas** (ay. Las Rozas de Valdearroyo, p.j. Reinoso, com. Valderredible, Cantabria). 08 versos. Interpretado por Matías Rodríguez Sainz de 80 años de edad. Por aquí venían mucho los ciegos con coplas. Romance registrado. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la tarde del 13 de julio de 2002, (Col. B. Valiente'02; CV-CB, ").

- 2 Para Roma camina - dos peregrinos.
 Hijos de dos hermanos, - y ellos son primos.
- 6 Padre Santo de Roma, - y aquí venimos.
 Padre, hemos pecado, - primo con primo.
 -

Nota: se repiten los hemistiquios 2a), 2b), 4a) y 6b)

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Ledantes** (ay. La Vega de Liébana, p.j. San Vicente de la Barquera, com. Liébana). 20 versos. Interpretado por Sofía Hoyal Ledantes de 71 años. Recogido por Beatriz Valiente Barroso, la tarde del domingo 14 de septiembre de 2003 (Col. B. Valiente'03; CXVII-CB 25").

- 2 Para Roma caminan - dos peregrinos,
pa'que los case el Papa, - porque son primos.
6 El papa les pregunta - que qué edad tienen,
ella dice que quince,- el diecinueve,
10 El papa les preguntan - cómo se llaman,
El dice que Pedro, - ella que Ana.
14 El papa les pregunta - que si han pecado,
ella dice que un beso, - que él le ha dado.
18 El papa les contesta,- -Pues no es extraño,
¡quién tuviera licencia, - para otro tanto!

Nota del colectivo: La adecuación musical incorpora estribillos. 4 a): 'pa'que los case el Papa, - *mamita*' / 4 b) porque son primos, - *niña bonita*, porque son primos, - *niña*. // 8 a): 'ella dice que quince, *mamita*' / 8 b): 'el diecinueve, *niña bonita, niña bonita, - niña*'. // 12 a) 'el dice que Pedro, *mamita*' / 12 b) 'ella que Ana, *niña bonita, ella que Ana, niña*'. // 16 a): 'ella dice que un beso, - *mamita*' / 'que él le ha dado, *niña bonita, que él le ha dado, niña*'. // 20 a) '¡quién tuviera licencia, *mamita*' / 20 b) 'para otro tanto!, *niña bonita, para otro tanto!, niña*'

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Dobarganes** (ay. La Vega de Liébana, p.j. San Vicente de la Barquera, com. Liébana). 16 versos. Interpretado por Socorro Cabeza Cabeza de 74 años. Aprendió estos romances cuando caminaba por el monte y, especialmente, de su abuela. Señala que los pastores también sabían de estas cosas. Recogido por Beatriz Valiente Barroso, la tarde del lunes 15 de septiembre de 2003 (Col. B. Valiente'03; CXVII-CB 17").

- 2 Hacia Roma caminan - dos peregrinos,
a que los case el Papa - porque son primos.
- 6 Al llegar hacia Roma - piden posada,
para la peregrinita - que va cansada.
- 10 El papa les pregunta - que qué edad tiene,
ella dice que quince, - y él diecinueve.
- 14 El papa les pregunta - que si han pecado.
Ella dice que un beso - que ella le ha dado.

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Espinama** (ay. Camaleño). 32 versos. Cantada por Rosa Rodríguez Calvo, de 91 años de edad. Recogida el 5 de agosto de 2003 por José Manuel Fraile Gil, Susana Weich-Shahak y Pablo Martín Jorge. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 741, p. 837.

- 2 Para Roma caminan – dos peregrinos
que son hijos de hermanos, - carnales primos.
- 6 Sombrero de plumaje – lleva el mancebo
y la peregrinita – de terciopelo.
- 10 A la entrada de Roma – piden posada
para la peregrina – que va cansada.
- 14 Y a otro día a la mañana – van al palacio,
se asientan en la Silla – del Padre Santo.
- 18 El Padre Santo les dice: - -¿Qué traéis, hijos?
-Padre, que hemos pecado – y somos primos.-
- 22 Y le Padre Santo dice: - -No es maravilla
que es hermosa en extremo – la peregrina.-
- 26 Y el peregrino entonces, - como perverso,
por encima del hombre – le ha dado un beso.
- 30 El Padre Santo dice: - -¡Oh, Cielo Santo,
quién tuviera licencia – para otro tanto!.-

0075 PRIMOS ROMEROS (7 + 5 pareados)

Versión de **Cabariego** (ay. Cabezón de Liébana). 32 versos. Cantada por Félix Pablos Otero, de 100 años de edad. Recogido en la Residencia de Ancianos de Potes el día 6 de mayo de 2009 por Manuel Bahílo Martín, CD-Corte 72. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 740, p. 836.

- 2 Para Roma caminan – dos peregrinos
que son hijos de hermanos – y ellos son primos.
- 6 Sombrero de plumaje – lleva un romero
y la peregrinita – de terciopelo.
- 10 Ya llegan a Roma – los peregrinos
y se acercan al papa – como dos niños.
- 14 -Padre Santo de Roma, - y aquí venimos,
que hemos pecado juntos – y ellos son primos.-
- 18 El Padre Santo dice: - -No es maravilla,
que es hermosa en extremo – la peregrina.-
- 22 Y el Padre Santo dice – con ser un santo:
-¡Quién tuviera licencia – para otro tanto!-
- 26 Y el peregrino dice: - -Déme la capa,
será usted peregrino, - yo seré el papa.-
- 30 Y el Padre Santo dice: - Y eso no, no,
que hombres hay muchos, - pocos como yo.-

Corpus del romance *Cura Sacrílego*.

0083 CURA SACRÍLEGO

OCTOSÍLABA (6)

Versión de **Gajano** (ay. Marina de Cudeyo, p.j. Trasmiera, ant. Santoña, Santander, España). 88 hemistiquios. Recitada por Agustina Gutiérrez, 14 años. 090 hemistiquios. Música no registrada. Recogida por José Ramón Lomba y Pedraja, en 1906. Publicada en *Índice General del Romancero-vulgar*, 1999, n. 0083:9 pp. 394-395. En SALAZAR LACAYO, Flor, *El Romancero Vulgar y Nuevo*. Seminario Menéndez Pidal – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999, n. 222, pp. 394-395. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 755, pp. 852-853.

- 2 Un cura que dice misa, - de las ánimas pastor,
se enamoró de una niña - desde que la bautizó.
- 6 Mientras sus padres vivieron - no la pudo lograr, no,
hasta los siete años - que huérfana se quedó.
- 10 Un día de Navidad - se salió a peinar al sol
con un peinecito de oro - que de plata no le halló.
- 14 Pasó por allí el mal cura, - pasó por allí el traidor.
--Dame de tu amor, Pepita, - de tu pechito una flor.--
- 18 La niña, como era humilde, - no le supo decir no.
La ha cogido por un brazo - y a su casa la llevó.
- 22 La encerró en un aposento - el más oscuro que halló;
allí la tuvo siete años - sin darla luna ni sol,
- 26 allí la decía misa - y la daba comunión,
la perdonaba pecados, - los que no perdona Dios.
- 30 Un día de Jueves Santo - se durmió con el traidor
y a eso de la media noche - la mano al rostro la echó
- 34 y otro día a la mañana - muerta fría la encontró.
--Vecinos, los mis vecinos, - decíoslo quería yo:
- 38 los que me debéis dinero - ya os lo perdono yo,
los que no me lo debéis - daroslo quería yo;
- 42 sacad este cuerpo a misa - que en mi casa falleció,
no digáis dónde ha salido - ni tampoco ónde murió,
- 46 hacedle la sepultura - juntito al altar mayor.--
Y otro día a la mañana - el mal cura madrugó
- 50 a decir la misa al alma - del difunto que murió.
Siete veces ha empezado - y ninguna concluyó.
- 54 --Detente, cura, detente, - detente, cura traidor,
que no puedes decir misa - ni recibir al Señor.--
- 58 Y otro día a la mañana - el mal cura madrugó,
aparejó su caballo - y a Roma se encaminó,
- 62 y a la mitad del camino - con un fraile se encontró;
le ha echado tres penitencias, - una grave, otras dos no:
- 66 una, que barra las calles - desde Madrid a León.
--Esa no es mucho, mi vida, - esa no es mucho, mi amor,
- 70 esa no es mucho, mi vida, - para lo que merezco yo.
--Si esa te se hace chica - yo te echaré otra mayor:
- 74 que tengas un cirio ardiendo - mientras la misa mayor.
--Eso no es mucho, mi vida, - eso no es mucho, mi amor,
- 78 eso no es mucho, mi vida, - para lo que merezco yo.
--Si esa te se hace chica - yo te echaré otra mayor:
- 82 que te metas en un horno - cuando esté al mayor ardor.--
El cura que lo iba a hacer - cuando un voz del Señor

- 86 se oyó del cielo diciendo: - -Detente, cura traidor,
detente, cura, detente, - detente, cura traidor,
88 que ya puedes decir misa - y recibir al Señor.—

Se anotan al pie, las siguientes indicaciones: La referente al hemistiquio 4, señala Águeda (en el fonógrafo)

- 4 y después que se muriera – huerfanita se quedó
Y un día de San Francisco – se puso a peinar al
Con peines de oro en la mano
- 18 - los que más cercanos sois
- 21 Sacadme de aquí este cuerpo-
Ya se la esaba haciendo – baja del cielo una voz
No traigais esa sepultura - que es alma se condenó
Ya está ardiendo en los infiernos – ahora está al mejor ardor

Águeda y María Díaz, hermanas de Gajano

- (22-24) Ya se estaba revistiendo – baja del cielo una voz
(31) - un frailecito encontró:
- ¿Dónde vas hombre perdido? – A buscar la Salvación
Confiésem V.,mi vida – confiésem V., mi amor
- (42) Ya se estaba desnudando – baja del cielo una voz
(María Cano de Gajano)

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABA (6)

Versión de **Guarnizo** (ay. El Astillero). 88 hemistiquios. Comunicada por Agustín Gutiérrez Leiza, de 14 años de edad, quien lo aprendió de su madre Antonia Leiza. Recogida en 1906 en Gajano por José Ramón Lomba y Pedraja. Original manuscrito conservado en el Archivo Menéndez Pidal-Goyri de Madrid. Santander, documento 24. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 756, pp. 854-855.

- 2 Un cura que dice misa – de las ánimas pastor,
se enamoró de una niña – desde que la bautizó.
- 6 Mientras sus padres vivieron – no la pudo lograr, no,
hasta los siete años – que huérfana se quedó.
- 10 Un día de Navidades – se salió a peinar al sol
con un peinecito de oro – que de plata no le halló.
- 14 Pasó por allí el mal cura, - pasó por allí el traidor.
– Dame tu amor, Pepita. – de tu pechito una flor.-
- 18 La niña, como era humilde, - no le supo decir no.
Le ha cogido por un brazo – y a su casa la llevó.
- 22 La encerró en un aposento – el más oscuro que halló,
allí la tuvo siete años – sin darla luna ni sol.
- 26 Allí la decía misa – y la daba comunión,
la perdonaba pecados, - los que no perdona Dios.
- 30 Un día de Jueves Santo, - se durmió con el traidor
y a eso de la media noche – la mano al rostro la echó
- 34 y al otro día de mañana – muerta, fría la encontró.
-¡Vecinos, los mis vecinos, - decíroslo quería yo!
- 38 Los que me debéis dinero, - ya os lo perdono yo,
los que no me lo debéis – dároslo quería yo.
- 42 Sacad este cuerpo a misa – que en mi casa falleció.
No digáis dónde ha salido – ni tampoco dónde murió,
- 46 traedle la sepultura – juntito al altar mayor.-
Y al otro día – el mal cura madrugó
- 50 a decir la misa al alma – del difunto que murió.
Siete veces ha empezado y ninguna concluyó.
- 54 -¡Detente, cura, detente ¡ - ¡Detente, cura traidor!
Que no puedes decir misa – ni recibir al Señor.-
- 58 Y el otro día a la mañana – el mal cura madrugó.
Aparejó su caballo – y a Roma se encaminó
- 62 y a la mitad del camino – con un fraile se encontró.
Le ha hechado tres penitencias, - si una grave otras dos no.
- 66 Una, que barra las calles, - desde Madrid a León.
–Esa no es mucho, mi vida, - es no es mucho, mi amor,
- 70 que no es mucho, mi vida, - para lo que merezco yo.
– Si esa se te hace chica – yo te echaré otra mayor:
- 74 que tengas un cirio ardiendo – mientras la misa mayor.
– Esa no es mucho, mi vida, - para lo que merezco yo.
- 78 – Si esa se te hace chica – yo te echaré otra mayor:
que te metas en un horno - cuando esté al mayor ardor.-
- 82 El cura que lo iba a hacer – cuando una voz del Señor
se oyó del cielo diciendo: - -¡Detente, cura traidor!
- 86 ¡Detente, cura, detente! - ¡detente, cura traidor!
Porque ya puedes decir misa - y recibir al Señor.-

0083 CURA SACRÍLEGO

OCTOSÍLABA (6)

Versión de **Luena** (ay. Luena). 66 hemistiquios. Recogido y publicado en ALONSO CORTÉS, Narciso, *Romances Tradicionales* (*Revue Hispanique*, t. L., 1920, pp. 242-243. En COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934. n. 257, pp. 460-461. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 758, pp. 856-857.

- 2 Un cura diciendo misa - de las ánimas pastor,
se enamoró de una niña - desde que la bautizó.
- 6 Mientras sus padres vivieron - no la pudo lograr, no,
cuando sus padre murieron - huerfanita se quedó.
- 8 El día de San Francisco - se salió a peinar al sol,
con peines de plata fino - que de oro no los halló.
- 12 Pasó por allí aquel cura - pasó por allí el traidor,
pasó por allí aquel cura - de tan mala condición.
- 16 Agarróla de la mano - y a su casa la llevó;
la metió en un aposento - el más oscuro que halló.
- 20 Allí la decía misa - y la daba comunión.
El día de Viernes Santo, - con ella durmió el traidor.
- 24 A eso de la media noche - el cura se despertó.
-¡Pepita, la mi Pepita! - Pepita no respondió.
- 28 Echóle mano a su rostro, - muerta y fría la encontró.
-Vecinos, los mis vecinos, - los que más quería yo
- 32 los que me debéis dinero - yo os lo perdono yo,
los que me lo debéis - ya os lo daré yo;
- 36 que me saquéis este cuerpo - que en mi casa falleció.
Otro día a la mañana - a decir misa salió
- 40 y estándose revistiendo - una voz del cielo oyó:
-Deténte, cura, deténte, - deténte cura traidor,
- 44 que no puedes decir misa - ni recibir al señor.
Ha montado su caballo - para Roma caminó;
- 48 le echaron tres penitencias - si una grande otra mayor.
-Que barras todas las calles - desde Madrid a León,
- 52 y que las quedes tan limpias - como el lucero del sol.
-Esa no es grande, mi vida - para lo que merezco yo.
- 56 -Que te metas en un cirio - y ardas por *espavilón*.
-Esa no es grande, mi vida, - para lo que merezco yo.
- 60 Que te metas en un horno - cuando esté al mayor ardor.
El cura que lo iba a hacer - una voz del cielo oyó.
- 64 -Deténte, cura, deténte, - deténte, cura traidor,
deténte, cura, deténte - que ya te perdono yo.

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABA (6)

Versión de **Polientes**, (ay. Valderredible). 72 hemistiquios. Recitado por Daniela Alonso Gómez de 54 años. Recopilado por Eduardo Martínez Torner en 1931. Archivo Menéndez Pidal. En SALAZAR LACAYO, Flor, *El Romancero Vulgar y Nuevo*. Seminario Menéndez Pidal – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999, nº 222, pp. 394-395. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 759, pp. 857-858.

- 2 Un cura que dice misa - de las ánimas traidor,
se enamoró de una niña - desde que la bautizó.
- 6 Mientras vivieron sus padres - no la pudo lograr, no.
Ya se murieron sus padres, - huerfanita se quedó.
- 10 Y, el día de Jueves Santo, - saliera a peinarse al sol
con peines de oro y de plata - que sus padres le dejó.
- 14 Pasó por allí el mal cura, - pasó por allá el traidor.
-Pepita, la mi Pepita, - la que más quería yo.
- 18 La agarró de las muñecas - y a su casa la llevó.
Y el día de Jueves Santo - con Pepita se acostó,
- 22 y, a eso de la media noche, - Pepita no respondió.
Se ha levantado el mal cura, - se ha levantado el traidor.
- 26 Se asoma por las ventanas, - se asoma po'l corredor.
-Vecinos, los mis vecinos, - los que más quería yo,
- 30 los que me debéis dinero, - os lo perdonaré yo,
los que no me lo debáis - os lo daría yo,
- 34 si me sacáis este cuerpo - que en mi casa falleció,
y le dais la sepultura - al pie del altar mayor.
- 38 Otro día de mañana, - a decir misa marchó,
y, estando diciendo misa - del cielo bajó una voz
- 42 -Detente, cura, detente, - detente cura traidor,
que no puedes decir misa - ni recibir al Señor
- 46 Tres penitencias le ha echado, - si una es mala otra, peor.
Una que barra las calles - de Cataluña a Aragón,
- 50 y las deje tan barridas, - como la luna y el sol.
- Esa es poca penitencia, - por la que merezco yo
- 54 - Si esa es poca penitencia, - yo te la dará mayor,
que te metas en un cirio - y tú seas *pabellón*.
- 58 - Esa es poca penitencia - *pa'* la que merezco yo.
- Si esa es poca penitencia - yo te la echaré mayor,
- 62 que te metas en un horno - cuando esté al mayor ardor.
Ya lo iba a hacer el mal cura, - ya lo iba a hacer el traidor,
- 66 y estándose desnudando, - del cielo bajó una voz.
- Detente cura detente, - detente cura, por Dios,
- 70 que ya puedes decir misa - y recibir al Señor,
que te ha perdonado mi hijo - también te perdono yo.

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABA (6)

Versión de **Frama** (ay. Cabezón de Liébana). 76 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934, n. 254, pp. 456-457.

- 2 Un sacerdote de misa - de las ánimas pastor,
se enamoró de una niña - desde que la bautizó.
- 6 Mientras sus padres vivieron - no la pudo lograr, no,
y después que se murieron - huerfanita se quedó.
- 10 El día de San Francisco - se salió a peinar al sol,
peinas con peines de plata - que de oro no los halló.
- 14 Pasó por allí el mal cura - pasó por allí el traidor.
Dame de tu amor, Pepita, - dame de tu pecho amor.
- 18 Ella como jovencita - no supo decir que no;
se la coge de la mano - y a su casa la llevó;
- 22 la metió en un aposento - el más oscuro que halló;
allí la dice la misa , - allí la da la comunión,
- 26 la perdona los pecados, - los que no perdona Dios.
La noche de Jueves Santo - con ella durmió el traidor.
- 30 A eso de la media noche - el mal cura despertó.
Tres veces llamó, Pepita, - Pepita no respondió.
- 34 La echó los brazos al cuello. - Muerta, fría, la encontró.
-Vecinos, los mis vecinos, - los que estáis aquí alrededor
- 38 sacaime de aquí este cuerpo - que esta noche falleció,
los que me debéis dinero - yo vos lo perdono, yo,
- 42 los que no me lo debéis, - ya os lo daría yo.
Otro día a la mañana - fue a decir misa el traidor.
- 46 Deténte, cura, deténte, - deténte cura traidor,
que no puedes decir misa - ni celebrar al señor.
- 50 El cura que eso oye - para Roma caminó.
En el medio del camino - un capuchino encontró.
- 54 -Confiésemme, usted mi vida - confiésemme usted, mi amor,
écheme tres penitencias, si una grande otra mayor.
- 58 -Que barrera usted las calles - desde Madrid hasta León,
que las deje bien barridas - que quiten la vista al sol.
- 62 Eso es muy poco, mi vida, - eso es muy poco, mi amor,
eso es muy poco, mi vida, - eso es muy poco, mi amor.
- 66 -Que haga usted un velón de cera - sin mecha de apabellón.
-Eso es muy poco, mi vida, - para lo que merezco yo.
- 70 -Y ahora que se arrojase usted al un horno - cuando está al mayor ardor.
Al tiempo de allí arrojarse - una voz del cielo oyó.
- 74 -Deténte, cura, deténte, - deténte, cura traidor,
que ya puedes decir misa - y celebrar al Señor.

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABO (6)

Versión de **Pido** (ay. Camaleño, ant. Camaleño, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander, España). 82 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934. n. 253, pp. 453-456. [Aparece bajo el título de *El Sacrílego*]. En COSSÍO, José María de, *Romances de tradición oral*, Austral, vol. 762, Espasa Calpe, Madrid, 1947, n. 37, pp. 98-100.

- 2 Un domingo a la mañana – de las ánimas pastor,
se enamoró de una niña – desde que la bautizó.
- 6 Mientras vivieron sus padres – no la pudo gozar,
no, y después que se murieron – huerfanita se quedó.
- 10 Un día por la mañana – se salió a peinar al sol,
los peines eran de plata, - de acero el escarpidor;
- 14 pasó por allí el mal cura, - pasó por allí el traidor.
-Pepina, la mi Pepina, - dame de tu pecho amor.
- 18 La niña como era niña – no supo decir no;
la ha agarrado de la mano – y a su casa la llevó,
- 22 y la ha encerrado en un cuarto - más oscuro nunca vió;
la confesaba y la daba – a recibir al Señor;
- 24 y el día de Jueves Santo – con ella durmió el traidor.
Otro día a la mañana – muerta fría la encontró.
- 28 -Vecinos, los mis vecinos, -
los que me debéis dinero – yo os lo perdonaré,
- 32 yo, lo que no me o debéis – yo os lo daría, yo,
si me sacáis este cuerpo – que en mi casa falleció;
- 36 no digáis dónde ni cuándo – ni de qué casa salió,
no la enterréis en sagrado – que ésta ya se condenó.
- 40 Otro día a la mañana – a decir misa fue el traidor;
al medio de revestirse – una voz del cielo oyó.
- 44 -Detente, cura, detente, - detente cura traidor,
que no puedes decir misa – ni recibir al Señor.
- 48 A otro día a la mañana – para Roma caminó.
A mediado del camino – un confesor encontró.
- 52 -Confíeseme usted, buen cura, - confíeseme usted, mi amor,
écheme tres penitencias, - si una grande otra mayo.
- 56 -Que barras todas las calles – desde Madrid a León,
y las dejes tan brillantes – que quiten la vista al sol.
- 60 -Ésa no es grande, mi vida, - ésa no es grande, mi amor,
ésa no es grande, mi vida, – mayor la merezco yo.
- 64 -Te hagas un velón de cera, - te pongas de pabellón.
-Ésa no es grande, mi vida, - mayor la merezco yo.
- 68 -Que te arrojes a un horno – cuando está al mayor ardor.
-Ésa sí es grande, mi vida, - y así la merezco yo.
- 72 Ya barrió todas las calles – desde Madrid a León,
y las dejó tan brillantes – que quiten la vista al sol;
- 76 ya se hizo un velón de cera, se puso de pabellón;
ya se iba a arrojar al horno - cuando estaba al mayor ardor,
- 80 ya se iba a arrojar al horno – y una voz del cielo oyó:
-Detente, cura, detente, detente, cura traidor,
- 84 que ya puedes decir misa – y recibir al Señor.

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABA (6)

Versión de **Salceda** (ay. Polaciones, p.j. San Vicente de la Barquera, ant. Potes, Santander). 70 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*, Santander, 1934, n. 255, pp. 457-458.

- 2 El cura que dice misa - de las ánimas pastor,
se enamoró de una niña - desde que la bautizó.
- 6 Mientras sus padres vivieron - no la pudo lograr, no,
Luego murieron sus padres - se salió a peinar al sol,
10 con los sus peines de plata - que los de oro no encontró.
Pasó por allí aquel cura - pasó por allí el traidor.
- 14 -Dame, niña, de tu amor, - dame de tu bien de amor.
La niña como pequeña - no supo decir que no.
- 18 La ha cogido por la mano - y a su casa la llevó;
la metió en un aposento - el más oscuro que halló;
22 Él la decía la misa, - y la da la comunión,
la perdona los pecados, - los que no perdona Dios.
- 26 A eso de la media noche - la niña ya expiró.
Otro día a la mañana - daba cuenta el traidor.
- 30 -Vecinos, los mis vecinos, - los que más querría yo,
los que me debéis dinero - yo vos lo perdono, yo,
34 los que no me lo debéis, - ya vos lo daría yo.
Sacarme este cuerpo muerto - que en mi casa falleció,
38 a eso de la media noche - cuando la gente durmió.
Otro día a la mañana - va a decir misa el traidor.
- 42 Estándose revistiendo - una voz del cielo oyó.
-Deténte, cura, deténte, - deténte cura traidor,
46 que no puedes decir misa - ni recibir al señor.
Se fue por el camino adelante - a ver qué remedio halló.
- 50 En el medio del camino - un capuchino encontró.
-Confiéseme, usted mi padre - confíeseme usted, mi Dios.
- 54 Le ha cogido por la mano - para allí se lo llevó;
le ha echado tres penitencias, todas las tres cual mayor.
- 58 La una, barrera las calles - desde Palencia a León;
la otra que entrase en un horno - cuando está ala mayor ardor,
62 la otra hacer un cirio de cera - ponerse de pabellón.
Estando entrando en el horno - una voz del cielo oyó.
- 66 -Deténte, cura, deténte, - deténte, cura traidor,
que ya puedes decir misa - y celebrar al Señor.
- 70 El cura se fue a la gloria - la niña se condenó.

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABA (6).

Versión de **Campo de Ebro** (ay. Valderredible, p.j. Reinosa, com. Campoo, Santander). 74 hemistiquios. Recogido y publicado en COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, *Romancero Popular de la Montaña, I*. Santander, 1934, n. 256, pp. 459-460.

- 2 Los curas no se enamoran - pero aquel se enamoró,
se enamoró de una niña - desde que la bautizó.
- 6 Mientras sus padres vivieron - no la pudo lograr, no,
luego sus padres murieron - huerfanita se quedó.
- 10 El día de San Francisco - se salió a peinar al sol,
con peine de plata fina - que de oro no lo halló.
- 14 Estándose ella peinando - por allí pasó el traidor.
-Pepita, la mi Pepita, - ¿me quieres dar tu amor?
- 18 Ella como jovencita - no supo decir que no.
La ha cogido de la mano - a su casa la llevó;
- 22 la metió en un aposento - el más oscuro que halló.
Allí la tuvo siete años - sin ver la luna ni el sol,
- 26 mas al cabo de los ocho - con ella durmió el traidor.
El día de Jueves Santo - mientras duró la pasión,
- 30 vió venir dos abejitas - de diferente color;
la una le picó en un ojo - y la otra en el corazón.
- 34 La ha tentado pies y manos, - muerta y fría la encontró.
La ha subido a la ventana - a sus vecinos llamó;
- 38 - los más cercanos que halló.
-Vecinos, los mis vecinos, -.....
- 42 los que me debéis dinero - yo os lo perdono, yo,
los que no me lo debéis - yo os lo daría yo;
- 46 venir a dar tierra a un cuerpo - que en mi casa feneció.
Él ha cogido el caballo, - para Roma se marchó,
- 50 y antes de llegar a Roma - al Padre Santo encontró.
-Aquí vengo, padre mío, - que me dé la absolución.
- 54 -Te echaré tres penitencias - tú cogerás la mejor;
la una que barras las calles - desde Madrid a León,
- 58 de barridas que las pongas - que relumbren como el sol
y si esa no te gusta - yo te daré otra mejor;
- 62 compras un cirio de cera - te metes de pabillón;
si no quieres hacer esa - yo te daré otra mejor,
- 66 que te metas en un horno - cuando esté al mejor ardor.
El ya bueno sacerdote - la del horno se escogió;
- 70 estándose en él metido - una voz del cielo oyó:
-Deténte, cura, deténte, - que ya te perdona Dios;
- 74 que ya puedes decir misa y celebrar al Señor.

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABO (6)

Versión de **Fontecha** (ay Campoo de Enmedio). 72 hemistiquios. Cantada por María Gómez González, de 61 años de edad. Recogida el día 8 de enero de 1982 por Tomás Macho Gómez. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 757, pp. 855-856.

- 2 Un cura que dice misa, - de las ánimas pastor,
se enamoró de una niña – desde que la bautizó.
- 6 Mientras vivieron sus padres – no la pudo lograr, no,
luego murieron sus padres, - huerfanita se quedó.
- 10 El día de Jueves Santo – se salió a peinar al sol
con peine de oro en sus manos, - de plata no les halló.
- 14 Vino por allí este cura, - vino por allí el traidor,
la ha agarrado de la mano – y a su casa la llevó.
- 18 La metió en un aposento, - el más oscuro que halló.
Allí la decía misa – y allí la da comunión.
- 22 El día de Corpus Cristis – con ella durmió el traidor
y a otro día a la mañana – difuntita la encontró.
- 26 -¡Vecinos, los mis vecinos, - los que más estimo yo!
Los que me debéis dinero – ya os lo perdono yo,
- 30 los que no me lo debéis – yo os lo daría yo,
si me sacais este cuerpo – que en mi casa apareció.-
- 34 A otro día a la mañana – a decir misa marchó,
al decir vobis peccatis – una voz del Cielo oyó:
- 38 -¡Detente, cura, detente, - detente, cura traidor!
Que no puedes decir misa ni recibir al Señor.-
- 42 Se ha montado en un caballo – el más ligero que halló,
se ha montado en un caballo – para Roma se marchó.
- 46 En el medio del camino – un frailecito encontró.
-¿A dónde vas, cura, a dónde? - ¿Dónde vas, cura traidor?
- 50 ¿Vas en busca penitencias? – Penitencias traigo yo.
Si una se te hiciese poco, - yo te echaré otra mayor.
- 54 Que barras todas las calles – desde Madrid a León.
- Esa me es poco, mi vida, - más que eso merezco yo.
- 58 - Si esa se te hiciese poco, - yo te echaré otra mayor.
Que hagas un cirio de cera, - que te pongas por pabellón.
- 62 Eso me es poco, mi vida, - más que eso merezco yo.
– Si esa se te hiciese poco, - yo te echaré otra mayor.
- 66 Que te metas en un horno – cuando esté al mayor ardor.-
Está desnudándose el cura – y una voz del cielo oyó:
- 70 - ¡Detente, cura, detente, - detente, cura traidor!
Que ya puedes decir misa y recibir al Señor.-

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABO (6)

Versión de **Argüeso** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinosa, com. Campoo, Santander). 88 hemistiquios. Recitado por Rosa Díez, 83 años. Recogido y publicado por FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Teresa y SERRANO DEL BLANCO, Jesús, *Mirando al pasado*, Santander, 1991, pp. 72-73.

- 2 El cura que dice misa – de las ánimas pastor,
se enamoró de una niña – desde que la bautizó.
- 6 Mientras sus padres vivieron- no la pudo lograr, no,
y cuando estos fallecieron – huerfanita se quedó.
- 10 El día de Jueves Santo – se salió a peinar al sol,
con unos peines de plata, - que de oro no los halló.
- 14 Pasó por allí el mal cura – y de esta manera la habló:
-Dame de tu amor, Pepita, - dame de tu pecho amor.
- 18 La niña como inocente - no supo decir que no.
La ha cogido de la mano – y a su casa la llevó,
- 22 y la ha cerrado en un cuarto - el más oscuro que halló.
Allí la decía misa - y la daba comunión,
- 26 la perdona los pecados – los que no perdona Dios.
El día de Viernes Santo - durmió con ella el traidor,
- 30 a eso de la media noche – el mal cura despertó,
la echó los brazos al cuello – muerta y fría la encontró.
- 34 Se ha arrojado de la cama – y se ha asomado al balcón:
-Vecinos los mis vecinos – lo que bien quería yo;
- 38 lo que me debéis dinero – ya os lo perdono yo.
Los que no me lo debéis – ya os lo daría yo
- 42 porque me saquéis un cuerpo – que en mi casa falleció.
Al otro día a la mañana – fue a decir misa el traidor.
- 46 Estándose revistiendo – tres voces del cielo oyó:
-Detente, cura detente, - detente cura traidor,
- 50 que no puedes decir misa – ni recibir al Señor,
mientras no vayas a Roma – a por una excomunión.
- 54 El mal cura que esto ha oído – para Roma caminó,
en la mitad del camino a – a un capuchino encontró,
- 58 mandó que le confesara – y al punto le confesó.
Tres penitencias le ha echado, - si una es grande la otra es mayor:
- 62 la primera es que barrera – desde Navarra a Aragón,
y que lo deje tan limpio – como los rayos del sol.
- 66 -Eso es poco por mi alma – eso es poco por mi amor,
eso es poco por mi alma – para lo que merezco yo.
- 70 -Si eso es poco por tu alma – yo te echaré otra mejor:
la segunda, haz una vela – y ponte un pabellón.
- 74 -Eso es poco para mi alma, - para lo que merezco yo.
-Si eso es poco por tu alma – yo te echaré otra mejor.
- 78 -Que te metas en un horno – cuando esté al mejor ardor.
Ya se estaba desnudando – para meterse el traidor,
- 82 estando a ala boca del horno – tres voces del cielo oyó:
-Detente, cura detente, - detente cura traidor,
- 86 que ya puedes decir misa – y recibir al Señor,
por cumplir la penitencia que el Padre Santo te echó.

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABA (6)

Versión de **Argüeso** (ay. Campoo de Suso). 80 hemistiquios. Cantada por Rosa Díez Ortega, de 84 años de edad. Recogido en 1991 por Jesús García Preciado. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 755, pp. 852-853.

- 6 Mientras sus padres vivieron – no la pudo lograr, no,
2 Un cura de decir misa, - de las ánimas pastor,
 se enamoró de una niña – desde que la bautizó.
 y luego que se murieron – huerfanita se quedó
10 peines de plata en la mano, - de oro no los halló.
 Pasó por allí el mal cura – y estas palabras la habló:
14 - Dame tu amor, chiquita, - dame de tu pecho amor.
 - La niña como inocente – no supo decir que no.
18 La ha cogido de la mano – y a su casa la llevó
 y la ha encerrada en un cuarto, - el más oscuro que halló.
22 Allí la decía misa – y la daba comunión,
 la perdona los pecados – los que no perdona Dios.
26 La noche de Jueves Santo – durmió con ella el traidor
 y a eso de la medianoche -
30 La echó los brazos al cuello – muerta y frío la encontró.
 Se ha arrojado de la cama y se asomado a un balcón.
34 - ¡Vecinos, los mis vecinos, - lo que bien quería yo!
 Los que me debáis dinero – yo vos lo perdono, yo;
38 los que no me lo debáis, - yo vos lo daría, yo,
 porque me saquéis un cuerpo – que en mi casa falleció.
42 Y otro día a la mañana – fue a decir misa el traidor
 y estándose revistiendo – tres voces del cielo oyó:
46 -¡Detente, cura, detente, - detente, cura traidor!
 Que no puedes decir misa – ni recibir al Señor
50 mientras no vayas a Roma – a por una *escomunió*n.
 - El mal cura que esto ha oído, - para Roma caminó
54 y en la mitad del camino a un capuchino encontró.
 Manda que le confesara - y al punto le confesó.
58 Tres penitencias le ha echado, - si una es grande otra es mayor.
 La primera, que barrera – desde Navarra a Aragón,
62 que lo dejara tan limpio – como los rayos del sol.
 – Eso es poco para mi alma, - es es poco por mi amor,
66 eso es poco por mi alma – pa lo que merezco yo.
 – Si es poco por tu alma – yo te echaré otra mejor,
70 que te metas en un horno – cuando esté en mejor ardor.
 - Ya se estaba desnudando – para meterse el traidor
74 y estando a la boca el honro – tres voces del Cielo oyó:
 -¡Detente, cura, detente, - detente, cura traidor,
78 que ya puedes decir misa – y recibir al Señor
 por cumplir la penitencia– que el Padre Santo te echó!.-

0083 CURA SACRÍLEGO

OCTOSÍLABA (6)

Versión de **Abiada** (ay. Hermandad de Campoo de Suso, p.j. Reinosa, com. Campoo, Santander). 52 hemistiquios. Recitado por Aurora Iglesias Morante, 73 años. Recopilado por Beatriz Valiente Barroso la mañana del martes 9 de octubre de 2001, (Col. B. Valiente' 01; CII-CB, 26").



- 2 Un cura que dice misa - de las ánimas pastor
se enamoró de una niña - desde que la bautizó.
- 6 En lo que vivieron sus padres - no la pudo lograr, no;
después de morir sus padres - huérfanita se quedó.
- 10 El día de San Francisco - se salió a peinar al sol
con peines de oro en la mano, - de plata no les halló.
- 14 Pasó por allí aquel cura, - pasó por allí el traidor,
la dijo: -Pepa, Pepita, - dame de tu pecho amor.
- 18 Y ella como jovencita - no supo decir que no.
La ha cogido de la mano - y a su casa la llevó
- 22 y en el cuarto más oscuro, - el más oscuro que halló,
allí la decía misa - y la daba comunión.
- 26 La víspera de Jueves Santo - con ella dormió el traidor.
Otro día a la mañana - a decir misa marchó
- 30 y al decir: oh vos pecastis - una voz del cielo oyó:
.....- ..el traidor.
- 34 -No puedes decir misa, - ni recibir al Señor
-El cura que ha oído esto - desmayado se cayó.
- 38 - Que barras todas las calles - Cataluña y Aragón.
- Eso no es mucho, mi vida, - eso no es mucho, mi amor.
- 42 Eso no es mucho, mi vida, - pa' lo que merezco yo.
- Si eso te parece poco - yo te echaré otra mayor:
- 46 - que te metas en un horno - cuando esté al mayor ardor.
El cura ya lo iba a hacer, - una voz del cielo oyó.
- 50 -Deténte, cura, deténte, - deténte, cura traidor,
que ya puedes decir misa - y recibir al Señor.

0083 CURA SACRÍLEGO
OCTOSÍLABA (6)

Versión fragmentaria de **Cohicillos** (ay. Cartes). 34 hemistiquios. Cantada por Remedios García Guerra, de 76 años de edad. Recogida en Casar de Periedo el día 2 de julio de 2008 por José Manuel Fraile Gil, Antonio Sánchez Barés y Aurelio Vélez García. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 760, pp. 858-859.

- 2 En San Fernando hay un cura – que le llaman el traidor,
se enamoró de una niña – desde que la bautizó.
- 6 Mientras vivieron sus padres, - no la pudo lograr, no,
ya se murieron sus padres, - huerfanita se quedó.
- 10 Un día de San Fernando – salió a peinarse al sol,
sacó lo peines de plata, - que los de oro no encontró,
- 14 pasó por allí el cura, - pasó por allí el traidor.
- Dame de tu pecho, niña, - dame de tu pecho amor.-
- 18 La niña, como inocente, - no supo decir que no.
La ha cogido de la mano – y a su casa la llevó,
- 22 la metió en un cuarto oscuro – lo más oscuro que halló,
donde él la confesaba – y la tomaba comunión
- 26 y la perdona pecados que eso no lo manda Dios.
Al otro día siguiente, - muerta, fría la encontró.
- 30 Al otro día siguiente, - a decir misa salió.
-¡Quítate de ahí, cura! - ¡Quítate de ahí, traidor!
- 34 Que *matastes* a una niña – que era más bella que el sol.-
..... -

0083 CURA SACRÍLEGO

OCTOSÍLABA (6)

Fragmento de **Caloca** (ay. Pesaguero). 18 hemistiquios. Cantada por Ángeles Vejo Gutiérrez, de 77 años de edad. Recogido el día 25 de febrero de 2009 por José Manuel Fraile Gil. En FRAILE GIL, José Manuel, *Romancero tradicional de Cantabria*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2009, n. 761, pp. 859.

- -
- 2 Se enamoró de una niña – desde que la bautizó.
Mientras vivieron sus padres – no la consiguió el traidor
- 6 y después que ellos fataron, - ya de ella se aprovechó.
Vísperas de Jueves Santo – con ella durmió el traidor
- 10 y a otro día a la mañana, - muerta y fría la encontró.
A la mañana siguiente – una voz del Cielo oyó:
- 14 - ¡Detente, cura, detente, - detente cura mayor,
que no puedes decir misa – ni recibir al señor,
- 18 que pecaste gravemente, - lo que no perdona Dios.-
..... -

VI. Índices

Índice de romances

Romance Blancaflor y Filomena

Colector	Año	Lugar	Informante
Eduardo Martínez Torner	1931	La Puente del Valle	Demetria Alonso
Jesús García Preciado	1989	Lomeña-Basieda	Juliana Díez
Jesús García Preciado y María Elena Velázquez	1997	Santa María	Joaquín Sainz Negrete
José Manuel Fraile Gil y Antonio Sánchez Barés	2008	Uznayo	Ángeles Morante Morante
José Manuel Fraile Gil y Pilar Bernard Esteban	2008	Corconte	María Rosa Martínez Fernández
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Hazas	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Tresabuela	s.i.
José Ramón Lomba y Pedraja	1907	Pámanes	Felisa Castro
José Ramón Lomba y Pedraja	1906	Santander	Luz y Asunción Hedilla
Manuel Manrique de Lara	1918	Potes	Felisa Domingo

Romance Cura Sacrílego

Colector	Año	Lugar	Informante
Beatriz Valiente	2001	Abiada	Aurora Iglesias Morante
Eduardo Martínez Torner	1931	Polientes	Daniela Alonso Gómez
Jesús García Preciado	1991	Argüeso	Rosa Díez Ortega
José Manuel Fraile Gil	2009	Caloca	Ángeles Vejo Gutiérrez
José Manuel Fraile Gil, Antonio Sánchez Barés y Aurelio Vélez García.	2009	Cohicillos	Remedios García Guerra
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1934	Campo de Ebro	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1934	Frama	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1934	Pido	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1934	Salceda	s.i.
José Ramón Lomba y Pedraja	1906	Gajano	Agustina Gutiérrez
José Ramón Lomba y Pedraja	1906	Guarnizo	Agustín Gutiérrez Leiza
Narciso Alonso Cortés	1920	Luna	s.i.
Teresa Fernández González y Jesús Serrano del Blanco	1991	Argüeso	Rosa Díez
Tomás Macho Gómez	1982	Fontecha	María Gómez González

Romance Delgadina

Colector	Año	Lugar	Informante
Beatriz Valiente	2003	Carraceda	Mercedes Miguel Torre
Beatriz Valiente	2001	Espinilla	Isabel y Gloria Setién Rábago
Beatriz Valiente	2003	La Laguna	Juliana Roiz García
Beatriz Valiente	2001	La Lomba	Brígida García Morante
Beatriz Valiente	2002	Laguillos	Aureliano Alonso Alonso

Beatriz Valiente	2001	Lantueno	Manuel Fernández González
Beatriz Valiente	2002	Las Rozas	Matías Rodríguez
Beatriz Valiente	2002	Malataja	Cipriana Santiago Alonso
Beatriz Valiente	2002	Mediadoro	María Blanco Diez
Beatriz Valiente	2003	Somaniezo	Segunda Cuevas Galnares
Beatriz Valiente	2001	Villar	Enriqueta Robles López
Diego Catalán, José M. Cela, Paloma Montero y Flor Salazar	1977	Valdeprado	Felipa Caloca
Diego Catalán, José M. Cela, Paloma Montero y Flor Salazar	1977	Valdeprado	Micaela Robledo
Eduardo Martínez Torner	1931	Soto de Campoo	Tomás López Robledo
Fernando Gomarín y Tomás Macho	1969	Fontecha	María Gómez González
J. Antonio Cid, Flor Salazar y Ana Valenciano	1977	Lomeña-Basieda	Juliana Diez
Jesús García Preciado	2009	Cicero	Aurelia Peña
Jesús García Preciado	1989	La Fuente	Sinforosa Prellezo
Jesús García Preciado	2009	Pedredo	Nicanora Fernández
Jesús Suárez y Mariola Carvajal	1995	Tresviso	Leonor Sánchez Campo
José Manuel Fraile Gil, Dolores Caloca y Marcos León	2006	Caloca	Ángeles Vejo
José Manuel Fraile Gil	1989	Uznayo	Juliana Rábago Morante
José Manuel Fraile Gil	1989	Villalluso de Cieza	Carmen Sáinz Buenaga
José Manuel Fraile Gil	2004	Callecedo	Tomasa Casares Fernández
Jose Manuel Fraile Gil y Zamarrón Yuste	2007	Santiurde de Toranzo	Carmen González Echegaray
José Manuel Fraile Gil, Alberto Rodríguez, Antonio Sánchez y María Luisa Huertos.	2003	La Hermida	Rafael Caso Sánchez
José Manuel Fraile Gil, José Antonio Reguera Menéndez, Dolores Caloca Puente y Pilar Bernard Esteban.	2007	Rada	Urbano Ángel Cornejo Lavín
José Manuel Fraile Gil, José Antonio Reguera Menéndez, Rodrigo Gómez Serna y María Bulnes Peláez	2007	Bielba	Carmen Borbolla Sánchez
José Manuel Fraile Gil, María Jesús Ruiz Fernández y María Bulnes Peláez.	2008	Cicero	Emilio Alonso Alonso y Carmen Rábago Collado
José Manuela Fraile Gil, Manuel Bahillo, Antonio Sánchez, Gonzalo Gómez	2003	Cabañes	Virginia Agüeros Fernández
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Campo de Ebro	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Cañeda	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Castillo Siete Villas	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Collado	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Esles	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Llerana	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Los Corrales de Buelna	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1933	Rábago	s.i.
José María de Cossío y Tomás	1933	Renedo	s.i.

Maza Solano				
José María de Cossío y Tomás	1933	Santander	s.i.	
Maza Solano				
José María de Cossío y Tomás	1933	Secadura	s.i.	
Maza Solano				
José María de Cossío y Tomás	1933	Tudanca	s.i.	
Maza Solano				
José Ramón Lomba y Pedraja	1906	Hoznayo	Asunción Hedilla	
José Ramón Lomba y Pedraja	1907	Llano	Soledad Gutiérrez	
José Ramón Lomba y Pedraja	1907	Pámanes	Felisa Castro	
José Ramón Lomba y Pedraja	1906	Solares	Florentina Maza	
Ramón Ortiz de la Torre	1897	Bejorís	Ramón Ortiz de la Torre	
Rodríguez San Juan y Zabala	2000	Sopeña	s.i.	
Sixto Córdova y Oña	1948	s.l Cantabria	s.i.	
Sixto Córdova y Oña	1948	s.l Cantabria	s.i.	
Sixto Córdova y Oña	1948	s.l Cantabria	s.i.	
Sixto Córdova y Oña	1848	s.l Cantabria	s.i.	
Sixto Córdova y Oña	1948	s.l Cantabria	s.i.	
Sixto Córdova y Oña	1948	Santander	s.i.	
Teresa Catarella y Ana	1977	Cabezón de Liébana	Alicia	
Valenciano				
Teresa Catarilla y Ana	1977	Carraceda	Mercedes Miguel	
Valenciano				
Teresa Catarilla, Franz Fusseder	1977	La Vega	Felicitas Prado	
y Ana Valenciano				
Teresa Fernández y Jesús	1991	Campoo	s.i.	
Serrano del Blanco				

Romance Primos Romero

Colector	Año	Lugar	Informante
Beatriz Valiente	2001	Barrio	Rosario García Porras
Beatriz Valiente	2003	Dobarganes	Socorro Cabeza Cabeza
Beatriz Valiente	2001	Entrambasaguas	Jesusa Gutiérrez Fernández
Beatriz Valiente	2001	La Lomba	José Gutiérrez Fernández
Beatriz Valiente	2001	Lantueno	Eloísa Fernández Rodríguez
Beatriz Valiente	2002	Las Rozas	Matías Rodríguez Sainz
Beatriz Valiente	2003	Ledantes	Sofía Hoyal Ledantes
Beatriz Valiente	2001	Rioseco	Leonor Fernández Pérez
Diego Catalán Ménéndez-Pidal y			
Álvaro Galmés de Fuentes	1948	Areños	s.i.
Diego Catalán Ménéndez-Pidal y			
Álvaro Galmés de Fuentes	1948	Avellanedo	s.i.
Diego Catalán, José M. Cela, Paloma			
Montero y Flor Salazar	1977	Uznayo	Juliana García
Eduardo Martínez Torner	1931	Polientes	Irene Gómez Gallo
Jesús García Preciado	1991	Argüeso	Rosa Díez Ortega
José Manuel Fraile Gil, Susana			
Weich-Shahak y Pablo Martín Jorge	2003	Espinama	Rosa Rodríguez Calvo
Manuel Bahillo Martín	2009	Cabariezo	Félix Pablos Otero
			Liboria Ortega Pérez y Antolina
Marichu Juaristi López	1986	Villar	Gutiérrez Luis
Pedro Álvarez y Eneida Bustamante	1996	Liébana	s.i.
Sixto Córdova y Oña	1955	Rocamundo	s.i.
Tomás Macho Gómez	1982	Fontecha	María González

Romance Silvana

Colector	Año	Lugar	Informante
s.i.	1931	Polientes	Francisca Ruiz Pérez
s.i.	1933	Salceda	s.i.

Romance Tamar

Colector	Año	Lugar	Informante
Aurelio M. Espinosa	1920	Torrelavega	Petronila Rivero
Beatriz Valiente	2003	Cuevas	Concepción Sánchez Benito
Beatriz Valiente	2001	Villar	Elena Llorente San Millán
Diego Catalán, José M. Cela, Paloma Montero y Flor Salazar	1977	Valdeprado	Felipa Caloca
Eduardo Martínez Torner	1931	La Puente del Valle	Demetria Alonso
J. Antonio Cid, Flor Salazar y Ana Valenciano	1977	Lomeña-Basieda	María Prellezo Blanco
J. Antonio Cid, Thomas Lewis, Madeline Sutherland y Jane Yokoyama	1977	Salceda	Susana Freisoli
J. Antonio Cid, Thomas Lewis, Madeline Sutherland y Jane Yokoyama	1977	San Mamés	mujer
Jesús García Preciado	2009	Cicero	Eloísa
Jesús Suárez López y Mariola Carvajal Álvarez	1995	Bejes	Goyo Ruiz Bulnnes
José Manuel Fraile Gil y Antonio Sánchez Barés	2008	Requejo	Ángeles Balbás Macho
José Manuel Fraile Gil y Javier Asensio García	2007	Lantueno	Bondad Amor González y Josefina González Gutiérrez
José Manuel Fraile Gil, Antonio Sánchez Barés, y Arelio Vélez García	2008	Cohicillos	Remedios García Guerra
Colector	Año	Lugar	Informante
José Manuel Fraile Gil, Dolores Caloca Puente y Marcos León Fernández	2006	Caloca	Ángeles Vejo Gutiérrez
José Manuel Fraile Gil, Eliseo Parra García y Susana Wiech- Shahak	1995	Santander	Araceli y Evangelina
José Manuel Fraile Gil, María Jesús Ruiz Fernández y Antonio Sánchez Barés	2007	Lantueno	Aurora Amor González
José Manuel Fraile Gil, María Jesús Ruiz Fernández y María Bulnes Peláez	2006	Las Ilces	Manuel Prado Alonso
José Manuel Fraile Gil, Pablo Martín Jorge y Susana Weich- Shahak	2003	Espinama	Rosa Rodríguez Calvo
José Manuel Fraile Gil, Pablo Martín Jorge, Juan Manuel Calle Ontoso y Eugenio Maraño	2002	Vejo	Gonzalo Gómez Gutiérrez
José Manuel Fraile Gil, Susana Weich-Shahak, Antonio Sánchez Barés y María Jesús Ruiz Fernández	2006	Pido	Césa Gandoy Campo
José Manuel Fraile Gil, Susana Weich-Shahak, Antonio Sánchez Barés, María Jesús	2006	Espinama	Jesús Santos López

Ruiz Fernández y Pilar Bernard
Esteban

José María de Cossío	1920	Salceda	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1920	Aradillos	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1934	Lloreda	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1934	Los Corrales de Buelna	s.i.
José María de Cossío y Tomás Maza Solano	1934	Roiz	s.i.
Jose' Ramón Lomba y Pedraja	1906	Gajano	María Diez
Pedro Álvarez y Eneida Bustamante.	1996	Liébana	s.i.
Sixto Córdova y Oña	1955	Polientes	s.i.
Teresa Catarella y Ana Valenciano	1977	Enterrias	Marina Cuesta
Teresa Catarella, Frans Fusseder y Ana Valenciano,	1977	La Vega	Juan Andrés
Tomás Macho	1982	Fontecha	María Gómez González

Índice de informantes

Informante	Edad	Romance	Lugar
Agustín Gutiérrez Leiza	14	<i>Cura Sacrilego</i>	Guarnizo
Agustina Gutiérrez	14	<i>Cura Sacrilego</i>	Gajano
Alicia	50	<i>Delgadina</i>	Cabezón de Liébana
Ángeles Balbás Macho	82	<i>Tamar</i>	Requejo
Ángeles Morante Morante	53	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Uznayo
Ángeles Vejo	74	<i>Delgadina</i>	Caloca
Ángeles Vejo Gutiérrez	77	<i>Cura Sacrilego</i>	Caloca
Ángeles Vejo Gutiérrez	74	<i>Tamar</i>	Caloca
Araceli y Evangelina	74 y 77	<i>Tamar</i>	Santander
Asunción Hedilla	70	<i>Delgadina</i>	Hoznayo
Aurelia Peña	s.i.	<i>Delgadina</i>	Cicero
Aureliano Alonso Alonso	70	<i>Delgadina</i>	Laguillos
Aurora Amor González	88	<i>Tamar</i>	Lantueno
Aurora Iglesias Morante	73	<i>Cura Sacrilego</i>	Abiada
Bondad Amor González y	75 y 73	<i>Tamar</i>	Lantueno
Josefina González Gutiérrez			
Brígida García Morante	87	<i>Delgadina</i>	La Lomba
Carmen Borbolla Sánchez	80	<i>Delgadina</i>	Bielba
Carmen González Echegaray	81	<i>Delgadina</i>	Santiurde de Toranzo
Carmen Sáinz Buenaga	63	<i>Delgadina</i>	Villalluso de Cieza
Césa Gandoy Campo	65	<i>Tamar</i>	Pido
Cipriana Santiago Alonso	89	<i>Delgadina</i>	Malataja
Concepción Sánchez Benito	79	<i>Tamar</i>	Cuevas
Daniela Alonso Gómez	54	<i>Cura Sacrilego</i>	Polientes
Demetria Alonso	70	<i>Tamar</i>	La Puente del Valle
Demetria Alonso	70	<i>Blancaflor y Filomena</i>	La Puente del Valle
Elena Llorente San Millán	80	<i>Tamar</i>	Villar
Eloísa	s.i.	<i>Tamar</i>	Cicero
Eloísa Fernández Rodríguez	83	<i>Primos romeros</i>	Lantueno
Emilio Alonso Alonso y	45 y 42	<i>Delgadina</i>	Cicero
Carmen Rábago Collado			
Enriqueta Robles López	75	<i>Delgadina</i>	Villar
Felicitas Prado	78	<i>Delgadina</i>	La Vega
Felipa Caloca	79	<i>Delgadina</i>	Valdeprado
Felipa Caloca	79	<i>Tamar</i>	Valdeprado
Felisa Castro	15	<i>Delgadina</i>	Pámanes
Felisa Castro	s.i.	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Pámanes
Felisa Domingo	16	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Potes
Félix Pablos Otero	100	<i>Primos romeros</i>	Cabariezo
Florentina Maza	70	<i>Delgadina</i>	Solares
Francisca Ruiz Pérez	57	<i>Silvana</i>	Polientes
Gonzalo Gómez Gutiérrez	70	<i>Tamar</i>	Vejo
Goyo Ruiz Bulnnes	60	<i>Tamar</i>	Bejes
Irene Gómez Gallo	68	<i>Primos romeros</i>	Polientes
Isabel y Gloria Setién Rábago	82 y 80	<i>Delgadina</i>	Espinilla
Jesús Santos López	80	<i>Tamar</i>	Espinama
Jesusa Gutiérrez Fernández	91	<i>Primos romeros</i>	Entrambasaguas
Joaquín Sainz Negrete	76	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Santa María
José Gutiérrez Fernández	60	<i>Primos romeros</i>	La Lomba
Juan Andrés	38	<i>Tamar</i>	La Vega
Juliana Diez	80	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Lomeña-Basieda
Juliana Diez	67	<i>Delgadina</i>	Lomeña-Basieda
Juliana García	64	<i>Primos romeros</i>	Uznayo

Juliana Rábago Morante	70	<i>Delgadina</i>	Uznayo
Juliana Roiz García	79	<i>Delgadina</i>	La Laguna
Leonor Fernández Pérez	72	<i>Primos romeros</i>	Rioseco
Leonor Sánchez Campo	s.i.	<i>Delgadina</i>	Tresviso
Liboria Ortega Pérez y Antolina Gutiérrez Luis	83 y 82	<i>Primos romeros</i>	Villar
Luz y Asunción Hedilla	14 y 12	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Santander
Manuel Fernández González	85	<i>Delgadina</i>	Lantueno
Manuel Prado Alonso	75	<i>Tamar</i>	Las Ilces
María Blanco Díez	88	<i>Delgadina</i>	Mediadoro
María Díez	20	<i>Tamar</i>	Gajano
María Gómez González	50	<i>Delgadina</i>	Fontecha
María Gómez González	61	<i>Cura Sacrilego</i>	Fontecha
María Gómez González	61	<i>Tamar</i>	Fontecha
María González	61	<i>Primos romeros</i>	Fontecha
María Prellezo Blanco	62	<i>Tamar</i>	Lomeña-Basieda
María Rosa Martínez Fernández	77	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Corconte
Marina Cuesta	61	<i>Tamar</i>	Enterriás
Matías Rodríguez	80	<i>Delgadina</i>	Las Rozas
Matías Rodríguez Sainz	80	<i>Primos romeros</i>	Las Rozas
Mercedes Miguel	50	<i>Delgadina</i>	Carraceda
Mercedes Miguel Torre	77	<i>Delgadina</i>	Carraceda
Micaela Robledo	80	<i>Delgadina</i>	Valdeprado
mujer	s.i.	<i>Tamar</i>	San Mamés
Nicanora Fernández	71	<i>Delgadina</i>	Pedredo
Petronila Rivero	64	<i>Tamar</i>	Torrelavega
Rafael Caso Sánchez	76	<i>Delgadina</i>	La Hermida
Remedios García Guerra	76	<i>Cura Sacrilego</i>	Cohicillos
Remedios García Guerra	76	<i>Tamar</i>	Cohicillos
Rosa Díez	83	<i>Cura Sacrilego</i>	Argüeso
Rosa Díez Ortega	84	<i>Cura Sacrilego</i>	Argüeso
Rosa Díez Ortega	84	<i>Primos romeros</i>	Argüeso
Rosa Rodríguez Calvo	91	<i>Primos romeros</i>	Espinama
Rosa Rodríguez Calvo	91	<i>Tamar</i>	Espinama
Rosario García Porras	64	<i>Primos romeros</i>	Barrio
s.i.	s.i.	<i>Silvana</i>	Salceda
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Castillo Siete Villas
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Cañeda
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Collado
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Campo de Ebro
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Rábago
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Tudanca
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Los Corrales de Buelna
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Renedo
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Secadura
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Santander
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Esles
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Llerana
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Santander
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Campoo
s.i.	s.i.	<i>Delgadina</i>	Sopeña

s.i.	s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Luená
s.i.	s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Frama
s.i.	s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Pido
s.i.	s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Salceda
s.i.	s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Campo de Ebro
s.i.	s.i.	<i>Tamar</i>	Salceda
s.i.	s.i.	<i>Tamar</i>	Aradillos
s.i.	s.i.	<i>Tamar</i>	Lloreda
s.i.	s.i.	<i>Tamar</i>	Roiz
s.i.	s.i.	<i>Tamar</i>	Los Corrales de Buelna
s.i.	s.i.	<i>Tamar</i>	Polientes
s.i.	s.i.	<i>Tamar</i>	Liébana
s.i.	s.i.	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Hazas
s.i.	s.i.	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Tresabuela
s.i.	s.i.	<i>Primos romeros</i>	Avellanedo
s.i.	s.i.	<i>Primos romeros</i>	Areños
s.i.	s.i.	<i>Primos romeros</i>	Rocamundo
s.i.	s.i.	<i>Primos romeros</i>	Liébana
Segunda Cuevas Galnares	83	<i>Delgadina</i>	Somaniezo
Sinforosa Prellezo	57	<i>Delgadina</i>	La Fuente
Socorro Cabeza Cabeza	74	<i>Primos romeros</i>	Dobarganes
Sofía Hoyal Ledantes	71	<i>Primos romeros</i>	Ledantes
Susana Freisoli	55	<i>Tamar</i>	Salceda
Tomás López Robledo	47	<i>Delgadina</i>	Soto de Campoo
Tomasa Casares Fernández	77	<i>Delgadina</i>	Callecedo
Urbano Ángel Cornejo Lavín	62	<i>Delgadina</i>	Rada
Virginia Agüeros Fernández	69	<i>Delgadina</i>	Cabañes

Índice de lugares

Lugar	Municipio	Romance
Abiada	Hermanidad de Campoo de Suso	<i>Cura Sacrílego</i>
Aradillos	Campoo de Enmedio	<i>Tamar</i>
Areños	Camaleño	<i>Primos romeros</i>
Argüeso	Hermanidad de Campoo de Suso	<i>Cura Sacrílego</i>
Argüeso	Hermanidad de Campoo de Suso	<i>Cura Sacrílego</i>
Argüeso	Hermanidad de Campoo de Suso	<i>Primos romeros</i>
Avellanedo	Pesaguero	<i>Primos romeros</i>
Barrio	Hermanidad de Campoo de Suso	<i>Primos romeros</i>
Bejes	Cillorigo de Liébana	<i>Tamar</i>
Bejorís	Santiurde de Toranzo	<i>Delgadina</i>
Bielba	Herrerías	<i>Delgadina</i>
Cabañes	Cillorigo de Liébana	<i>Delgadina</i>
Cabariezo	Cabezón de Liébana	<i>Primos romeros</i>
Cabezón de Liébana	Cabezón de Liébana	<i>Delgadina</i>
Callecedo	Polaciones	<i>Delgadina</i>
Caloca	Pesaguero	<i>Delgadina</i>
Caloca	Pesaguero	<i>Cura Sacrílego</i>
Caloca	Pesaguero	<i>Tamar</i>
Campo de Ebro	Valderredible	<i>Delgadina</i>
Campo de Ebro	Valderredible	<i>Cura Sacrílego</i>
Campoo	Campoo	<i>Delgadina</i>
Cañeda	Campoo de Enmedio	<i>Delgadina</i>
Carraceda	Polaciones	<i>Delgadina</i>
Carraceda	Polaciones	<i>Delgadina</i>
Castillo Siete Villas	Arnuero	<i>Delgadina</i>
Cicero	Bárcena de Cicero	<i>Delgadina</i>
Cicero	Peñarrubia	<i>Delgadina</i>
Cicero	Bárcena de Cicero	<i>Tamar</i>
Cohicillos	Cartes	<i>Cura Sacrílego</i>
Cohicillos	Cartes	<i>Tamar</i>
Collado	Cieza	<i>Delgadina</i>
Corconte	Campoo de Yuso	<i>Blancaflor y Filomena</i>
Cuevas	Pesaguero	<i>Tamar</i>
Dobarganes	La Vega de Liébana	<i>Primos romeros</i>
Enterrías	La Vega de Liébana	<i>Tamar</i>
Entrambasaguas	Hermanidad de Campoo de Suso	<i>Primos romeros</i>
Esles	Santa María de Cayón	<i>Delgadina</i>
Espinama	Camaleño	<i>Tamar</i>
Espinama	Camaleño	<i>Tamar</i>
Espinama	Camaleño	<i>Primos romeros</i>
Espinilla	Hermanidad de Campoo de Suso	<i>Delgadina</i>
Fontecha	Campoo de Enmedio	<i>Delgadina</i>
Fontecha	Campoo de En medio	<i>Cura Sacrílego</i>
Fontecha	Campoo de Enmedio	<i>Tamar</i>
Fontecha	Campoo de Enmedio	<i>Primos romeros</i>
Frama	Cabezón de Liébana	<i>Cura Sacrílego</i>
Gajano	Marina de Cudeyo	<i>Cura Sacrílego</i>
Gajano	Gajano	<i>Tamar</i>
Guarnizo	El Astillero	<i>Cura Sacrílego</i>
Hazas	Soba	<i>Blancaflor y Filomena</i>
Hoznayo	Entrambasaguas	<i>Delgadina</i>
La Fuente	La Masón	<i>Delgadina</i>
La Hermida	Peñarrubia	<i>Delgadina</i>

La Laguna	Polaciones	<i>Delgadina</i>
La Lomba	Hermandad de Campoo de Suso	<i>Delgadina</i>
La Lomba	Hermandad de Campoo de Suso	<i>Primos romeros</i>
La Puente del Valle	Valderredible	<i>Tamar</i>
La Puente del Valle	Valderredible	<i>Blancaflor y Filomena</i>
La Vega	La Vega de Liébana	<i>Delgadina</i>
La Vega	La Vega de Liébana	<i>Tamar</i>
Laguillos	Valdeprado del Río	<i>Delgadina</i>
Lantueno	Santiurde de Reinosa	<i>Delgadina</i>
Lantueno	Santiurde de Reinosa	<i>Tamar</i>
Lantueno	Santiurde de Reinosa	<i>Tamar</i>
Lantueno	Santiurde de Reinosa	<i>Primos romeros</i>
Las Ilces	Camaleño	<i>Tamar</i>
Las Rozas	Las Rozas de Valdearroyo	<i>Delgadina</i>
Las Rozas	Las Rozas de Valdearroyo	<i>Primos romeros</i>
Ledantes	La Vega de Liébana	<i>Primos romeros</i>
Liébana	Liébana	<i>Tamar</i>
Liébana	Liébana	<i>Primos romeros</i>
Llano	Penagos	<i>Delgadina</i>
Llerana	Saro	<i>Delgadina</i>
Lloreda	Santa María de Cayón	<i>Tamar</i>
Lomeña-Basieda	Lomeña	<i>Delgadina</i>
Lomeña-Basieda	Pesaguero	<i>Tamar</i>
Lomeña-Basieda	Pesaguero	<i>Blancaflor y Filomena</i>
Los Corrales de Buelna	Los Corrales de Buelna	<i>Delgadina</i>
Los Corrales de Buelna	Los Corrales de Buelna	<i>Tamar</i>
Luenta	Luenta	<i>Cura Sacrilego</i>
Malataja	Valdeprado del Río	<i>Delgadina</i>
Mediadoro	Valdeprado del Río	<i>Delgadina</i>
Pámanes	Liérganes	<i>Delgadina</i>
Pámanes	Liérganes	<i>Blancaflor y Filomena</i>
Pedredo	Arenas de Iguña	<i>Delgadina</i>
Pido	Camaleño	<i>Cura Sacrilego</i>
Pido	Camaleño	<i>Tamar</i>
Polientes	Valderredible	<i>Cura Sacrilego</i>
Polientes	Valderredible	<i>Tamar</i>
Polientes	Valderredible	<i>Primos romeros</i>
Polientes	Valderredible	<i>Silvana</i>
Potes	Potes	<i>Blancaflor y Filomena</i>
Rábago	Herrerías	<i>Delgadina</i>
Rada	Voto	<i>Delgadina</i>
Renedo	Pielagos	<i>Delgadina</i>
Requejo	Campoo de Enmedio	<i>Tamar</i>
Rioseco	Santiurde de Reinosa	<i>Primos romeros</i>
Rocamundo	Valderredible	<i>Primos romeros</i>
Roiz	Valdáliga	<i>Tamar</i>
s.l Cantabria	s.i.	<i>Delgadina</i>
s.l Cantabria	s.i.	<i>Delgadina</i>
s.l Cantabria	s.i.	<i>Delgadina</i>
s.l Cantabria	s.i.	<i>Delgadina</i>
s.l Cantabria	s.i.	<i>Delgadina</i>
Salceda	Polaciones	<i>Cura Sacrilego</i>
Salceda	Polaciones	<i>Tamar</i>
Salceda	Polaciones	<i>Tamar</i>
Salceda	Polaciones	<i>Silvana</i>
San Mamés	Polaciones	<i>Tamar</i>
Santa María	Soba	<i>Blancaflor y Filomena</i>

Santander	Santander	<i>Delgadina</i>
Santander	Santander	<i>Delgadina</i>
Santander	Santander	<i>Tamar</i>
Santander	Santander	<i>Blancaflor y Filomena</i>
Santiurde de Toranzo	Santiurde de Toranzo	<i>Delgadina</i>
Secadura	Voto	<i>Delgadina</i>
Solares	Medio Cudeyo	<i>Delgadina</i>
Somaniezo	Cabezón de Liébana	<i>Delgadina</i>
Sopeña	Cabuérniga	<i>Delgadina</i>
Soto de Campoo	Hermandad de Campoo de Suso	<i>Delgadina</i>
Torrelavega	Torrelavega	<i>Tamar</i>
Tresabuela	Polaciones	<i>Blancaflor y Filomena</i>
Tresviso	Tresviso	<i>Delgadina</i>
Tudanca	Tudanca	<i>Delgadina</i>
Uznayo	Polaciones	<i>Delgadina</i>
Uznayo	Polaciones	<i>Blancaflor y Filomena</i>
Uznayo	Polaciones	<i>Primos romeros</i>
Valdeprado	Pesaguero	<i>Delgadina</i>
Valdeprado	Pesaguero	<i>Delgadina</i>
Valdeprado	Pesaguero	<i>Tamar</i>
Vejo	La Vega de Liébana	<i>Tamar</i>
Villalluso de Cieza	Bárcena de Cicero	<i>Delgadina</i>
Villar	Hermandad de Campoo de Suso	<i>Tamar</i>
Villar	Hermandad de Campoo de Suso	<i>Primos romeros</i>
Villar	Hermandad de Campoo de Suso	<i>Delgadina</i>

Índice de municipios

Municipio	Lugar	Informante
Arenas de Iguña	Pedredo	Nicanora Fernández
Arnuero	Castillo Siete Villas	s.i.
Bárcena de Cicero	Cicero	Emilio Alonso Alonso y Carmen
		Rábago Collado
Bárcena de Cicero	Villalluso de Cieza	Carmen Sáinz Buenaga
Bárcena de Cicero	Cicero	Eloísa
Cabezón de Liébana	Somaniezo	Segunda Cuevas Galnarez
Cabezón de Liébana	Frama	s.i.
Cabezón de Liébana	Cabezón de Liébana	Alicia
Cabezón de Liébana	Cabariezo	Félix Pablos Otero
Cabuérniga	Sopeña	s.i.
Camaleño	Pido	s.i.
Camaleño	Areños	s.i.
Camaleño	Espinama	Rosa Rodríguez Calvo
Camaleño	Espinama	Rosa Rodríguez Calvo
Camaleño	Espinama	Jesús Santos López
Camaleño	Las Ilces	Manuel Prado Alonso
Camaleño	Pido	Césa Gandoy Campo
Campoo	Campoo	s.i.
Campoo de En medio	Fontecha	María Gómez González
Campoo de Enmedio	Cañeda	s.i.
Campoo de Enmedio	Fontecha	María González
Campoo de Enmedio	Fontecha	María Gómez González
Campoo de Enmedio	Aradillos	s.i.
Campoo de Enmedio	Fontecha	María Gómez González
Campoo de Enmedio	Requejo	Ángeles Balbás Macho
Campoo de Yuso	Corconte	María Rosa Martínez Fernández
Cartes	Cohicillos	Remedios García Guerra
Cartes	Cohicillos	Remedios García Guerra
Cieza	Collado	s.i.
Cillorigo de Liébana	Cabañes	Virginia Agüeros Fernández
Cillorigo de Liébana	Bejes	Goyo Ruiz Bulnnes
El Astillero	Guarnizo	Agustín Gutiérrez Leiza
Entrambasaguas	Hoznayo	Asunción Hedilla
Gajano	Gajano	María Díez
Hermanidad de Campoo de Suso	Abiada	Aurora Iglesias Morante
Hermanidad de Campoo de Suso	Argüeso	Rosa Díez
Hermanidad de Campoo de Suso	Argüeso	Rosa Díez Ortega
Hermanidad de Campoo de Suso	Soto de Campoo	Tomás López Robledo
Hermanidad de Campoo de Suso	Espinilla	Isabel y Gloria Setién Rábago
Hermanidad de Campoo de Suso	La Lomba	Brígida García Morante
Hermanidad de Campoo de Suso	Villar	Enriqueta Robles López
Hermanidad de Campoo de Suso	Argüeso	Rosa Díez Ortega
Hermanidad de Campoo de Suso	Barrio	Rosario García Porras
Hermanidad de Campoo de Suso	Entrambasaguas	Jesusa Gutiérrez Fernández
Hermanidad de Campoo de Suso	La Lomba	José Gutiérrez Fernández
Hermanidad de Campoo de Suso	Villar	Liboria Ortega Pérez y Antolina
		Gutiérrez Luis
Hermanidad de Campoo de Suso	Villar	Elena Llorente San Millán
Herrerías	Bielba	Carmen Borbolla Sánchez
Herrerías	Rábago	s.i.
La Masón	La Fuente	Sinforosa Prellezo
La Vega de Liébana	La Vega	Felicitas Prado

La Vega de Liébana	Dobarganes	Socorro Cabeza Cabeza
La Vega de Liébana	Ledantes	Sofía Hoyal Ledantes
La Vega de Liébana	Enterrías	Marina Cuesta
La Vega de Liébana	La Vega	Juan Andrés
La Vega de Liébana	Vejo	Gonzalo Gómez Gutiérrez
Las Rozas de Valdearroyo	Las Rozas	Matías Rodríguez
Las Rozas de Valdearroyo	Las Rozas	Matías Rodríguez Sainz
Liébana	Liébana	s.i.
Liébana	Liébana	s.i.
Liérganes	Pámanes	Felisa Castro
Liérganes	Pámanes	Felisa Castro
Lomeña	Lomeña-Basieda	Juliana Diez
Los Corrales de Buelna	Los Corrales de Buelna	s.i.
Los Corrales de Buelna	Los Corrales de Buelna	s.i.
Luenta	Luenta	s.i.
Marina de Cudeyo	Gajano	Agustina Gutiérrez
Medio Cudeyo	Solares	Florentina Maza
Penagos	Llano	Soledad Gutiérrez
Peñarrubia	Cicero	Aurelia Peña
Peñarrubia	La Hermida	Rafael Caso Sánchez
Pesaguero	Lomeña-Basieda	Juliana Diez
Pesaguero	Caloca	Ángeles Vejo Gutiérrez
Pesaguero	Caloca	Ángeles Vejo
Pesaguero	Valdeprado	Felipa Caloca
Pesaguero	Valdeprado	Micaela Robledo
Pesaguero	Avellanedo	s.i.
Pesaguero	Caloca	Ángeles Vejo Gutiérrez
Pesaguero	Cuevas	Concepción Sánchez Benito
Pesaguero	Lomeña-Basieda	María Prellezo Blanco
Pesaguero	Valdeprado	Felipa Caloca
Pielagos	Renedo	s.i.
Polaciones	Callecedo	Tomasa Casares Fernández
Polaciones	Tresabuela	s.i.
Polaciones	Uznayo	Ángeles Morante Morante
Polaciones	Salceda	s.i.
Polaciones	Carraceda	Mercedes Miguel
Polaciones	Carraceda	Mercedes Miguel Torre
Polaciones	La Laguna	Juliana Roiz García
Polaciones	Uznayo	Juliana Rábago Morante
Polaciones	Uznayo	Juliana García
Polaciones	Salceda	s.i.
Polaciones	Salceda	s.i.
Polaciones	Salceda	Susana Freisoli
Polaciones	San Mamés	mujer
Potes	Potes	Felisa Domingo
s.i.	s.l Cantabria	s.i.
s.i.	s.l Cantabria	s.i.
s.i.	s.l Cantabria	s.i.
s.i.	s.l Cantabria	s.i.
s.i.	s.l Cantabria	s.i.
Santa María de Cayón	Esles	s.i.
Santa María de Cayón	Lloreda	s.i.
Santander	Santander	Luz y Asunción Hedilla
Santander	Santander	s.i.
Santander	Santander	s.i.
Santander	Santander	Araceli y Evangelina

Santiurde de Reinosa	Lantueno	Eloísa Fernández Rodríguez
Santiurde de Reinosa	Rioseco	Leonor Fernández Pérez
Santiurde de Reinosa	Lantueno	Bondad Amor González y Josefina González Gutiérrez
Santiurde de Reinosa	Lantueno	Aurora Amor González
Santiurde de Reinosa	Lantueno	Manuel Fernández González
Santiurde de Toranzo	Bejorís	Ramón Ortiz de la Torre
Santiurde de Toranzo	Santiurde de Toranzo	Carmen González Echegaray
Saro	Llerana	s.i.
Soba	Hazas	s.i.
Soba	Santa María	Joaquín Sainz Negrete
Torrelavega	Torrelavega	Petronila Rivero
Tresviso	Tresviso	Leonor Sánchez Campo
Tudanca	Tudanca	s.i.
Valdáliga	Roiz	s.i.
Valdeprado del Río	Laguillos	Aureliano Alonso Alonso
Valdeprado del Río	Malataja	Cipriana Santiago Alonso
Valdeprado del Río	Mediadoro	María Blanco Diez
Valderredible	La Puente del Valle	Demetria Alonso
Valderredible	Campo de Ebro	s.i.
Valderredible	Polientes	Daniela Alonso Gómez
Valderredible	Campo de Ebro	s.i.
Valderredible	Polientes	Irene Gómez Gallo
Valderredible	Rocamundo	s.i.
Valderredible	Polientes	Francisca Ruiz Pérez
Valderredible	La Puente del Valle	Demetria Alonso
Valderredible	Polientes	s.i.
Voto	Rada	Urbano Ángel Cornejo Lavín
Voto	Secadura	s.i.

Índice de personajes

Personajes	Romance	Lugar	Informate
Altamar	<i>Tamar</i>	Torrelavega	Petronila Rivero
Altamar	<i>Tamar</i>	Salceda	s.i.
Altamar	<i>Tamar</i>	La Puente del Valle	Demetria Alonso
Altamar	<i>Tamar</i>	Aradillos	s.i.
Altamar	<i>Tamar</i>	Polientes	s.i.
Altamara	<i>Tamar</i>	Espinama	Rosa Rodríguez Calvo
Altamara	<i>Tamar</i>	Cohicillos	Remedios García Guerra
Altamara	<i>Tamar</i>	Cicero	Eloísa
Altamara	<i>Tamar</i>	Caloca	Ángeles Vejo Gutiérrez
Ana de Flor	<i>Tamar</i>	Requejo	Ángeles Balbás Macho
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	La Puente del Valle	Demetria Alonso
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Tresabuela	s.i.
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Lomeña-Basieda	Juliana Diez
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Uznayo	Ángeles Morante Morante
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Uznayo	Ángeles Morante Morante
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Santander	Luz y Asunción Hedilla
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Pámanes	Felisa Castro
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Potes	Felisa Domingo
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Hazas	s.i.
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Santa María	Joaquín Sainz Negrete
Blancaflor	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Corconte	María Rosa Martínez Fernández
Blancalena	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Lomeña-Basieda	Juliana Diez
Carlos	<i>Silvana</i>	Salceda	s.i.
Catalina	<i>Delgadina</i>	Laguillos	Aureliano Alonso Alonso
Conde Niño	<i>Tamar</i>	La Puente del Valle	Demetria Alonso
Consuelo	<i>Tamar</i>	Lloreda	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Bejorís	Ramón Ortiz de la Torre
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Solares	Florentina Maza
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Hoznayo	Asunción Hedilla
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Llano	Soledad Gutiérrez
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Pámanes	Felisa Castro
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Soto de Campoo	Tomás López Robledo
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Castillo Siete Villas	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Cañeda	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Collado	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Campo de Ebro	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Rábago	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Tudanca	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Los Corrales de Buelna	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Renedo	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Secadura	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Santander	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Esles	s.i.

Delgadina	<i>Delgadina</i>	Llerana	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Santander	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Fontecha	María Gómez González
Delgadina	<i>Delgadina</i>	La Vega	Felicitas Prado
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Lomeña-Basieda	Juliana Diez
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Valdeprado	Felipa Caloca
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Valdeprado	Micaela Robledo
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Carraceda	Mercedes Miguel
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Cabezón de Liébana	Alicia
Delgadina	<i>Delgadina</i>	La Fuente	Sinforosa Prellezo
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Villalluso de Cieza	Carmen Sáinz Buenaga
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Uznayo	Juliana Rábago Morante
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Campoo	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Tresviso	Leonor Sánchez Campo
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Santiurde de Toranzo	Carmen González Echegaray
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Sopeña	s.i.
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Villar	Enriqueta Robles López
Delgadina	<i>Delgadina</i>	La Lomba	Brígida García Morante
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Lantueno	Manuel Fernández González
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Laguillos	Aureliano Alonso Alonso
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Mediadoro	María Blanco Diez
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Malataja	Cipriana Santiago Alonso
Delgadina	<i>Delgadina</i>	La Laguna	Juliana Roiz García
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Somaniezo	Segunda Cuevas Galnares
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Carraceda	Mercedes Miguel Torre
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Cabañes	Virginia Agüeros Fernández
Delgadina	<i>Delgadina</i>	La Hermida	Rafael Caso Sánchez
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Callecedo	Tomasa Casares Fernández
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Caloca	Ángeles Vejo
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Rada	Urbano Ángel Cornejo Lavín
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Bielba	Carmen Borbolla Sánchez
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Cicero	Emilio Alonso Alonso y Carmen Rábago Collado
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Cicero	Aurelia Peña
Delgadina	<i>Delgadina</i>	Pedredo	Nicanora Fernández
Filomena	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Santander	Luz y Asunción Hedilla
Filomena	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Pámanes	Felisa Castro
Filomena	<i>Blancaflor y Filomena</i>	La Puente del Valle	Demetria Alonso
Filomena	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Tresabuela	s.i.
Filomena	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Lomeña-Basieda	Juliana Diez
Filomena	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Santa María	Joaquín Sainz Negrete
Filomena	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Uznayo	Ángeles Morante Morante
Flores	<i>Tamar</i>	Salceda	s.i.
Flores	<i>Tamar</i>	Aradillos	s.i.
Flores	<i>Tamar</i>	Polientes	s.i.
Francisco	<i>Tamar</i>	Enterrías	Marina Cuesta
Gerinela	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Corconte	María Rosa Martínez Fernández

Gerumbela	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Potes	Felisa Domingo
Gerumbela	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Hazas	s.i.
Inés	<i>Delgadina</i>	Las Rozas	Matías Rodríguez
Jacinto	<i>Tamar</i>	Vejo	Gonzalo Gómez Gutiérrez
Juan	<i>Silvana</i>	Polientes	Francisca Ruiz Pérez
Manuel de la Vega	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Tresabuela	s.i.
Manuel de la Vega	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Lomeña-Basieda	Juliana Diez
Manuela	<i>Blancaflor y Filomena</i>	Hazas	s.i.
María	<i>Silvana</i>	Polientes	Francisca Ruiz Pérez
María	<i>Silvana</i>	Salceda	s.i.
Mariflor	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria	s.i.
Pedro Ana	<i>Primos romeros</i>	Barrio	Rosario García Porras
Pedro Ana	<i>Primos romeros</i>	Ledantes	Sofía Hoyal Ledantes
Pepita	<i>Cura Sacrilego</i>	Luena	s.i.
Pepita	<i>Cura Sacrilego</i>	Polientes	Daniela Alonso Gómez
Pepita	<i>Cura Sacrilego</i>	Frama	s.i.
Rosa María	<i>Primos romeros</i>	Polientes	Irene Gómez Gallo
Rosa María	<i>Primos romeros</i>	Avellanedo	s.i.
Rosa María	<i>Primos romeros</i>	Uznayo	Juliana García
Rosa María	<i>Primos romeros</i>	Fontecha	María González
Rosa María	<i>Primos romeros</i>	Villar	Liboria Ortega Pérez y Antolina Gutiérrez Luis
Rosa María	<i>Primos romeros</i>	Argüeso	Rosa Díez Ortega
Rosa María	<i>Primos romeros</i>	Entrambasaguas	Jesusa Gutiérrez Fernández
Rosa Marina	<i>Primos romeros</i>	La Lomba	José Gutiérrez Fernández
Rosa Marina	<i>Primos romeros</i>	Rioseco	Leonor Fernández Pérez
Rosalía	<i>Delgadina</i>	La Fuente	Sinforosa Prellezo
Rosario	<i>Silvana</i>	Salceda	s.i.
s.i.	<i>Delgadina</i>	s.l Cantabria	s.i.
s.i.	<i>Delgadina</i>	Espinilla	Isabel y Gloria Setién Rábago
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Gajano	Agustina Gutiérrez
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Guarnizo	Agustín Gutiérrez Leiza
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Pido	s.i.
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Salceda	s.i.
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Campo de Ebro	s.i.
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Fontecha	María Gómez González
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Argüeso	Rosa Díez
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Argüeso	Rosa Díez Ortega
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Abiada	Aurora Iglesias Morante
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Cohicillos	Remedios García Guerra
s.i.	<i>Cura Sacrilego</i>	Caloca	Ángeles Vejo Gutiérrez
s.i.	<i>Tamar</i>	Roiz	s.i.
s.i.	<i>Tamar</i>	Cuevas	Concepción Sánchez Benito
s.i.	<i>Primos romeros</i>	Areños	s.i.
s.i.	<i>Primos romeros</i>	Rocamundo	s.i.
s.i.	<i>Primos romeros</i>	Liébana	s.i.
s.i.	<i>Primos romeros</i>	Lantueno	Eloísa Fernández Rodríguez
s.i.	<i>Primos romeros</i>	Las Rozas	Matías Rodríguez Sainz
s.i.	<i>Primos romeros</i>	Dobarganes	Socorro Cabeza Cabeza
s.i.	<i>Primos romeros</i>	Espinama	Rosa Rodríguez Calvo
s.i.	<i>Primos romeros</i>	Cabariego	Félix Pablos Otero
Servanda	<i>Blancaflor y</i>	Potes	Felisa Domingo

Silvana	<i>Filomena</i>	Salceda	s.i.
Silvana	<i>Silvana</i>	Polientes	Francisca Ruiz Pérez
Tamar	<i>Tamar</i>	Gajano	María Díez
Tarquino	<i>Blancaflor y Filomena</i>	La Puente del Valle	Demetria Alonso
Tranquilo	<i>Tamar</i>	La Vega	Juan Andrés
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Salceda	Susana Freisolí
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Valdeprado	Felipa Caloca
Tranquilo	<i>Tamar</i>	San Mamés	mujer
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Lomeña-Basieda	María Prellezo Blanco
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Fontecha	María Gómez González
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Santander	Araceli y Evangelina
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Bejes	Goyo Ruiz Bulnes
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Liébana	s.i.
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Villar	Elena Llorente San Millán
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Espinama	Rosa Rodríguez Calvo
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Las Ilces	Manuel Prado Alonso
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Pido	Césa Gandoy Campo
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Espinama	Jesús Santos López
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Lantueno	Bondad Amor González y Josefina González Gutiérrez
Tranquilo	<i>Tamar</i>	Lantueno	Aurora Amor González
Ultramarina	<i>Tamar</i>	Los Corrales de Buelna	s.i.

IX. Bibliografía

FUENTES PARA EL ROMANCERO DE CANTABRIA

- ALONSO CORTÉS, Narciso, (1984). “Cantares populares de Castilla”, *Revue Hispanique*, XXXII, pp. XX
- ÁLVAREZ, Pedro y BUSTAMANTE, Eneida, (1992). *Cancionero popular de Liébana*, vol I, Torrelavega.
- _____ (1996), *Cancionero popular de Liébana*, vol. II. Torrelavega.
- Archivo Menéndez Pidal. Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- BENAVIDES, Ana, (2011). *Gerardo Diego y la Música*, Santander, Universidad de Cantabria.
- CASADO, José Luis, (1995). *Jubileo 95: Cantabria, Liébana*, Santander, Diputación Regional de Cantabria.
- CASANOVA AGUIRRE, Fidel, (1995). *Sociedad Coral de Torrelavega, 1925-1995*. Torrelavega.
- CÓRDOVA Y OÑA, Sixto, (1948). *Cancionero Infantil Español*, Libro I, Santander, Diputación provincial de Santander.
- _____ (1950). *Cancionero popular de la Montaña, Libro II: Cantos de labores y rondas*, Santander, Diputación Provincial de Santander.
- _____ (1952). *Cancionero popular de la Montaña, Cantos romeros, marineros, de quintos, nupciales, y de cuna*, Santander, Diputación Provincial de Santander.
- _____ (1955). *Cancionero popular de la Montaña, Libro IV, Marzas, Picayos, Bailes, Danzas, Romances y Cantos Religiosos*, Santander, Diputación Provincial de Santander.
- COSSÍO, José María de y MAZA SOLANO, Tomás, (1933). *Romancero Popular de la Montaña, vol I*, Santander, Talleres Tipográficos de la Librería Moderna.
- _____ (1934). *Romancero Popular de la Montaña, vol II*, Santander, Talleres Tipográficos de la Librería Moderna.
- COSSÍO, José María de (1947). *Romances de tradición oral*, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe, vol. 762.
- _____ (1952). *Fábulas mitológicas de España*, Madrid, Istmo.
- _____ (1960). *Rutas históricas de la Montaña*, Santander, Diputación Provincial.
- CHRISTIAN, William, (1998). *Trovas y comparsas del Alto Nansa*, Santander, Aula de Etnografía Universidad de Cantabria.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Teresa y SERRANO BLANCO, Jesús, (1991). *Mirando al pasado*, Santander, ¿editorial?
- FRAILE GIL, José Manuel, (2003). *Narrativa tradicional en el valle de Polaciones*,

- Colección Música de Cantabria, Santander, vol. 5, Santander, Cantabria Tradicional.
- _____. (2006). “*Música Cantares de Lines Vejo (Caloca-Cantabria)*” CD edición Cantabria Tradicional.
- _____. (2009). *El Romancero tradicional de Cantabria*, Santander, Fundación Marcelino Botín.
- GAMAZA VÁZQUEZ, Antonio, (2000). *Canciones y romances de Liébana. Recopilación etnomusicológica*, Santander, Aula de Etnografía, Universidad de Cantabria, Consejería de Cultura y Deporte.
- GARRIDO PALACIOS, Manuel, (1995). *De viva voz, Romancero y cancionero al paso*, Madrid, Castilla ediciones.
- GÓMEZ LÓPEZ, Arturo, (1993). *Música y canciones de Cantabria*, Madrid, Autor-Editor.
- GOMARÍN GUIRADO, Fernando, (1997). *Romancerillo cántabro*, colección La Sirena de Pisueña, Ayuntamiento de Santa María de Cayón.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, María del Carmen, (2000). *Toranzo. Datos para la historia y etnografía de un valle montaños*, Santander, Cantabria tradicional.
- GRUBER, José María, (2004). *El ADN de la Música Popular Cántabra. Trabajo de Investigación etnológica sobre la música popular de Cantabria*. Santander, Gobierno de Cantabria.
- GUTIÉRREZ Fernández, José Manuel, (2003). *La religiosidad popular en Liébana. Cánticos religiosos. Letra y música*, Potes, Fundación Canónica María García de Noreña.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, (1981). *El incesto en el Romancero Popular Hispánico. Un ensayo de análisis estructural*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- _____. (1997). “La felicidad democrática o el triunfo del amor latino”. En Fuente Lombo, M. / Hermosilla Álvarez, M^a. A. (eds.), *Etnoliteratura: una Antropología de ¿lo imaginario?*. Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 165-186.
- HAYA MARTÍNEZ, Juan Manuel, (2000). “Literatura oral de Trasmiera (Cantabria) I: Romances y poesía tradicional”, *Monte Buciero*, (5), pp. 73-210.
- HOYOS SÁNCHEZ, Nieves, (1985). *Manual de Folklore. La vida popular tradicional en España*, Madrid, Istmo.
- HOYOS SAINZ, Luis de, y HOYOS SANCHO, Nieves de, (1947). *Manual de Folklore. La vida popular tradicional*, Madrid, Revista de Occidente.
- LÁZARO SERRANO, Jesús, (1985). *Historia de escritores de Cantabria*, Santander, Estvdio.

- LÁZARO SERRANO, Jesús, (2006). *Literatura cántabra*, ed. Valnera, Santander, Estvdio.
- ORTÍZ DE LA TORRE Y FERNÁNDEZ BUSTAMANTE, Ramón, (1897). *Recuerdos de Cantabria. Libro de Bejorís*, Palencia, Elías Heredia.
- PEDROSA, José Manuel, (1999). *Cancionero de las Montañas de Liébana (Cantabria)*, Santander, Fundación Centro de Documentación Etnográfica sobre Cantabria.
- PETERSEN, Suzanne (dir), (1982). *Voces nuevas del Romancero Castellano-leonés. AIER*. (2 vols), Madrid, Seminario Menéndez Pidal, Gredos.
- REVUELTA SAÑUDO, Manuel, (1982). *La Biblioteca de Menéndez Pelayo*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.
- REYES PEÑA, Mercedes de los, (1996). “El ‘Aucto de Thamar’ del Ms. B2476 de la Biblioteca de ‘The Hispanic Society of America’: estudio y edición”, *Criticón*, 66-67, pp. 383-414.
- RODRÍGUEZ SAN JUAN, Antonio Y ZAVALA, Antonio, (2000). *Reserva del Saja. Narrativa popular*, 21, Oiartzun.
- SALAZAR LACAYO, Flor, (1999). *El Romancero Vulgar y Nuevo*. Madrid, Seminario Menéndez Pidal – Universidad Complutense de Madrid.
- SÁNCHEZ, Alejandro y GUTIÉRREZ, José Manuel, (1999). *Cánticos navideños del ramo y aguinaldos en Liébana. Letra y música*, Potes Arciprestazgo de Liébana, Diócesis de Santander, Asociación Año Jubilar Lebaniego, Centro de Estudios Lebaniegos.
- VALIENTE BARROSO, Beatriz (2002). “Tradición oral en Cantabria. El romance tipo Flor de agua”, en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sainz*, 16, pp. 173-202.
- VV.AA. (1974). *Cancionero popular español*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 2ª edición.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ADLER, Naomi y SCHUTZ, Joseph, (1994). “Sibling incest offenders”, *Child Abuse & Neglect*, (19??), pp. 811–819.
- AGUIRRE BAZTÁN, Ángel. (ed.) (1993). *Diccionario temático de antropología*, Barcelona, Boixareu Universitaria.
- _____ (ed.), 1994, “Psicología de la adolescencia”, *Marcombo*, 4, pp. 31-32.
- AGNOLIN, Adone, (2002). “Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá”, *Revista de Antropología*, 45:1, Sao Paulo, USO, pp. 131-185

- AGUNDEZ GARCÍA, José Luis, (1999). “Cuentos De Tradición Oral (III)”, *Revista de Folklore*, 224. (Fundación Joaquín Díaz) [actualizado 19/08/15: <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=1811>]
- ALARCÓN-NIVIA, Miguel Ángel, (2005). “Algunas consideraciones antropológicas y religiosas alrededor de la menstruación”, *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, 56, 35-45. [actualizado 25/06/15: http://www.fecolsog.org/userfiles/file/revista/Revista_Vol56No1Enerol_Marzo_2005/V56N1A05.PDF]
- ALBA CECILIA, Amparo, (1993). “El debate de la espada y el cálamo”, en Lorenzo Sanz, E. (coord.). *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo III. Árabe, hebreo e historia de la medicina*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, pp. 15-22.
- ALBERRO, Manuel, (2003). “La diosa de la soberanía en la religión, la mitología y el folklore de los celtas y otros pueblos de la Antigüedad”, *Anuario brigantino*, 26, pp. 77-111.
- _____. (2007). “La Diosa-Pájaro del Neolítico y su posible continuación en las diosas de manantiales y ríos de los celtas y otros pueblos indoeuropeos”, *Habis*, 38, pp. 7-30.
- ALCÁZAR-CÓRCOLES, Miguel Ángel, VERDEJO-GARCÍA, Antonio, BOUSO-SAIZ, José Carlos, BEZOS-SALDAÑA, Laura, (2010). “Neuropsicología de la agresión impulsiva”, *Revista de Neurología*, 50, 5, pp. 291-299.
- ALONSO CORTÉS, Narciso, (1906). *Romances Populares de Castilla*, Valladolid, E. Sáenz.
- ALONSO ROMERO, Fernando, (2006). “La flor del agua, el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica”, *Anuario Brigantino*, 29, pp. 63-90.
- ALTAMIRANO, Magdalena, (2001). “La atmósfera trágica en la antigua lírica popular y el Romancero”, en Alvar, C., Castillo, C., Masera, M. y Pedrosa, J. M. *Lyra minima oral: los géneros breves de la poesía tradicional*. Alcalá: Universidad de Alcalá pp. 375-382. [actualizado 224/01/15: <http://www.lyraminima.culturaspopulares.org/actas/alcala/39-altamirano.pdf>]
- _____. (2009). “El viaje a la romería en la antigua lírica popular hispánica: A propósito del romance-villancico ‘Ventura sin alegría’”, *La corónica: A journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 27, 2, pp. 133-156.
- ALVAR, Manuel (1958). “El romance de Amnón y Tamar. Un tema erudito en la tradición oral”, en *Cuadernos hispanoamericanos. Revista mensual de Cultura Hispánica*, Madrid. [actualizado 21/06/15: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-romance-de-amnn-y-tamar-0/html/00f1e846-82b2-11df-acc7-002185ce6064_15.html#I_0_]
- _____. (1959). “¿García Lorca en la Encrucijada?. Erudición y popularismo en el Romance de Thamar”, *Archivum*, Oviedo, 9, pp. 228-235.

- _____ (1965). *Libro de la infancia y muerte de Jesús* (Libre dels tres reys d'Orient), Clásicos Hispánicos, 2. 8, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____ (1971). *El Romancero viejo y tradicional*, Madrid. Editorial??
- _____ (ed.) (1970-72). “*Vida de Santa María La Egipciaca*”: estudios, vocabulario, edición de los textos. Vols. II. Clásicos Hispánicos, 2. 18-19, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____ (1984) ed. *Libro de Apolonio*, Barcelona, Planeta.

ALVAR EZQUERRA, Jaime, (2011). “La alquimia del alimento: el sacrificio ritual”, en

ARYS, 9, pp. 21-32 [actualizado 24/02/15:
http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/6865/La_alquimia_del_alimento.pdf?sequence=2]

ÁLVAREZ DE MIRANDA, Pedro, (1991). “El doblete ‘antojo’ – ‘anteojo’, cronología de una recomposición etimológica”, *Boletín de la Real Academia Española*, 71, 253, pp. 221-244.

AMRAN COHEN, Rica, (1993). “La mujer judía según la respuesta de Asher Ben Yehiel”, en Lorenzo Sanz, E. (coord.). *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo III. Árabe, hebreo e historia de la medicina*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, pp. 23-32.

AMUNDSEN, Darrel, (1971). “Visigothic medical legislation”, *Bulletin of the History of Medicine*, XLV, 6, pp. 553-569.

ANAHORY-LIBROWICZ, Oro (1980). *Florilegio de romances sefardíes de la Diáspora*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal.

_____ (1990), “La honra femenina en el romancero sefardí”, *Cuadernos de Filología Hispánica*, 9, pp. 31-40.

ANTXUSTEGI, Esteban (1999). “Hannah Arendt: la política y la violencia”, *Bitarte*, 17, pp. 15-22.

ARANDA JIMÉNEZ, Gonzalo, (2008). “Introducción: Somos lo que comemos. El significado social del consumo de alimentos y bebidas”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 18, pp. 11-16.
 [actualizado 24/06/15:
<http://revistaseug.ugr.es/index.php/cpag/article/view/737/823>]

ARANZADI MARTÍNEZ, Juan, (2003). *Introducción y guía al estudio de la antropología del parentesco*, Madrid, Antropología Social y Cultural, UNED.

ARAUJO, Teresa, (2009). “El romancero en el teatro peninsular de los siglos XVI y XVII: su presencia en la dramaturgia portuguesa”, en *Diálogos Ibéricos e Iberoamericanos*, actas del VI Congreso Internacional Aleph, Lisboa, pp. 67-71.

- ARIAS, Luis Martín, (2006). "Matrimonio, fiestas y lazo social", *Trama y fondo: Revista de cultura*, 20, pp. 15-32.
- ARIÉS, Philippe. (1983). *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, Humanidades.
- _____ (1987) *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid, Taurus.
- _____ y Duby, George (dir), (1988). *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus (4 vols).
- ARIAS, Luis Martín, 2006, "Matrimonio, fiestas y lazo social", en *Trama y fondo: revista de cultura*, (20), pp. 15-32.
- ARIAS GARCÍA, Nallely y OSTROSKY-SOLÍS, Feggy, (2008). "Neuropsicología de la violencia y sus clasificaciones", *Revista Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias*, abril, 8,1, pp. 95-114.
- ARMISTEAD, Samuel G., (1988). *El Romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones) III*, Madrid, Cátedra Seminario Menéndez Pidal, Gredos.
- _____ (1991). *Kurt Schindler, Música y poesía popular de España y Portugal* (New York: Hispanic Institute, 1941), Salamanca, Centro de Cultura Tradicional.
- ARTES HERNÁNDEZ, José Antonio, (2006). "El uso de la "saliva" en el Nuevo Testamento (MC 7, 32-37, 8, 22b-26 Y JN 9, 1-12): antecedentes grecolatinos". *Myrtia: Revista de filología clásica*, 21, pp.155-182.
- ATERO BURGOS, Virtudes y RUIZ, María Jesús (1989). "El Romancero en el bajo sur peninsular: una versión distinta de 'Delgadina'", *Draco*, 1, pp. 37-50.
- _____ (1990). El Romancero infantil: Aproximaciones a otro nivel de la tradición", en *Draco: Revista de literatura española*, 2, pp. 13- 34.
- _____ (1996a). *El romancero y la copla: formas de oralidad enter dos mundos (España-Argentina)*. Iniversidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones.
- _____ (1996b). *Romancero General de Andalucía I. Romancero de la Provincia de Cádiz*, Cádiz, Fundación Machado, Universidad de Cádiz, Diputación Provincial de Cádiz.
- ARTILES QUINTANA, Joaquín (ed.), (1976). *El libro de Apolonio*, Madrid, Gredos.
- AUGÉ, Marc, (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*, Barcelona, Antropología, Gedisa Editorial.
- BAJO, Fe, y BELTRÁN, José Luis, (1998). *Breve historia de la infancia*, Madrid, Temas de hoy.
- BAKER, Sandra, (1981). "Incest", *The Western Journal of Medicine*, 134,6, pp. 560-561.
- BALLESTER, Rosa (2002). "Las deformaciones corporales en la pediatría española. Tradición y ciencia ante el desarrollo de la infancia, 1800-1930", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 24, pp. 189-207.

- BALTANÁS, Enrique (1997). "La boda de penalty: el romance Los primos romeros o la resolución poética de un conflicto vulgar", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LII:1, pp. 47-63.
- BAMFORD, F.N., (1983). "Incest", *Archives of Disease in Childhood*, 58, pp. 764-765.
- BARATA, Fransesc, (2008). "El relato criminal como escenario de valores y lugar de reconocimientos", *Mediaciones Sociales*, 3, II, pp. 19-40.
- BARTRA, Agustí, (1982). *Diccionario de mitología*. Grijalbo, Referencia.
- BATESON Y BATESON, Mary Catherine, (1989). *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa.
- BAZALO MIGUEL, María Ángeles. y BENÍTEZ BURRACO, Raquel (2005). "El Romancero de la tradición moderna de Carmona", *Carel*, III:3, pp. 1187-1246.
- BAZÁN BONFIL, Rodrigo (2003). *Hacia una estética del horror en romances violentos: de la fábula bíblica en romances tradicionales al 'suceso' en pliegos de cordel*. Tesis doctoral. El Colegio de México. [actualizado 24/01/15: <http://phronesis.cide.edu/conacytfiles/TCONACYT200465.pdf>]
- BLANCO, J. F. (1999). *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*, Centro de Cultura Tradicional, Salamanca. Serie Abierta.
- BLOCH, Marc, (1980). *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BECEIRO PITA, Isabel, (2007). "De las peregrinaciones al viaje interior. Las transformaciones en la religiosidad nobiliar castellana", *CEHM*, 30, pp. 109-125.
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis (2004). "La Saga de Manuel", en *Archivo de Filología Aragonesa (LIX-LX:II)*, *In memoriam Manuel Alvar (1923-2001)*, Zaragoza, CSIC, pp. 1855-1868.
- BELTRÁN, Rafael (1997). "La maldición a la mujer y a la ciudad en el romance cidiano 'En las almenas de toro'", en *Actes del VII Congr s de l'Associació Hip nica de Literatura Medieval*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I. Vol. I, pp. 319-336.
- BENAVIDES, Ana, (2011). *Gerardo Diego y la Música*, Ediciones Universidad de Cantabria.
- BÉNICHOU, Paul (1983). "Sobre una colección de romances de Tánger", en *Hispanic Review*, 51:2, pp.175-188.

- BENMAYOR, Rina (1979). *Romances judeo-españoles de Oriente*. Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, Gredos, (transcripciones musicales de Judith H. Manleón).
- BERMEJO BARRERA, Xosé Carlos, y FERNÁNDEZ CANOSA, José Ángel, (1997). “Mito y método histórico: el ejemplo de Artemis”, *Gallaecia*, 16, pp. 125-143.
- BERMEJO CASTRILLO, Miguel Ángel, (2000). “Transferencias patrimoniales entre los cónyuges por razón del matrimonio en el derecho medieval castellano”, en De La Iglesia Duarte, J. I. (coord.), *La familia en la Edad Media XI. Semana de Estudios Medievales*, Ier, Nájera.
- BOLEN, Jean Shinoda, (2012). *Las diosas de cada mujer: una nueva psicología femenina*, Barcelona, Editorial Kairós.
- BOLÍN, Anne, (2003). “La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género”, en Nieto, J. A. (Ed). *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid, Talasa, Ágora, pp. 231-259.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo, (1917). “Fragmento de una leyenda hispánica”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. LXX-VI, pp. 521-526.
- BOREMANSE, Didier, (2007). “K'in Yah: El rito de adivinación en la religión maya lacandona”, *Mesoamérica*, 28:49, pp. 114-135.
- BAMFORD, F.N., (1983). “Incest”, *Archives of Disease in Childhood*, 58:10, pp. 764-765.
- BLUME, E. Sue, (1990). *Secret Survivors: Uncovering Incest and Its Aftereffects in Women*, John Wiley and Sons, New York.
- BOURDIEU, Pierre, (2010). *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama. Col. Argumentos.
- BRANDON, S.G.F., (1975). *Diccionario de religiones comparadas*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- BRAVO VILLASANTE, Carmen (1989). *Romancero. El Carnaval de las letras*, Monterra, Madrid.
- BUENO, Gustavo, (1998). “Adolescencia: Antropología comparada”, en Segovia de Arana JM, Mora Teruel F. *Sociopatología de la adolescencia*. Madrid: Farmaindustria. Serie Científica, 23-56.[en línea: <http://www.nodulo.org/ec/2013/n141p02.htm>]
- BURCKHARDT, Titus, (1995). *Alquimia*, Barcelona, Paidós.
- BURÍN, Mabel, (1996). *Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables*. Paidós, Buenos Aires.

- CABAÑAS, Pablo (ed.), (1967). *Libro de Apolonio*. Odres Nuevos, Madrid.
- CALVO, Raquel, (1986). *Romancero General de Segovia*. Antología [1880-1992]. Madrid-Gijón.
- CAMPO TEJEDOR, Alberto del, (2006). “El verano contra el invierno. Mimesis y subversión ritual en la religiosidad popular”, *Zainak*, 28), pp. 55-83.
- CAMPOS MANSILLA, Beatriz, 2010, “El feticidio e infanticidio femeninos”, En *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 27, pp. 197-210.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique, 2003). “La carne y el pescado en el sistema alimentario judío en la España medieval”, *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 16), p. 32. [actualizado 24/06/15: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIII/article/view/3689/3546>]
- CARABIAS TORRES, Ana, (2000). “El reloj del cielo, el reloj de hierro y el lio del milenio”, *Revista Electrónica Tiempos Modernos* 1) [actualizado 03/07/15: <http://clio.rediris.es/tiemposmodernos/articulos/Numero1-2000-ISSN-1139-6237/MILENIOS.htm>].
- CARO BAROJA, Julio, (1986). *El estío festivo. Fiestas populares del verano*. La otra historia de España 10. Taurus. Madrid.
- _____ (1988), *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- CASTANYER MAYER-SPIESS, Olga, (1996). *La asertividad: expresión de una sana autoestima*. Desclee de Brouwer.
- CATALÁN, Diego, (1976), *Romancero tradicional. Gerineldo*, (3 vols), Madrid, Gredos.
- _____ (dir). *Catálogo General del Romancero. Teoría General y Metodología del Romancero pan-Hispánico*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal.
- _____ (dir). (1985). *Romancero de la isla del Hierro*, Tomo III, Fuentes para el
- _____ (ed). (1986a). *La flor de la marañuela. Romancero General de las islas Canarias*, Tomo I: Romancero de Tenerife, Madrid, Seminario Menéndez Pidal.
- _____ (1986b). “La conflictiva descodificación de las fábulas romancísticas”. En *Culturas Populares. Diferencias, divergencias y conflictos*, actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, Editorial Universidad, pp. 93-114.
- _____ (1994). *Romancero general de Segovia. Antología (1880-1992)*. Ed. R. Calvo con la supervisión de D. Catalán. Segovia: Seminario Menéndez Pidal, UCM y Diputación Provincial de Segovia.
- _____ (1995). *Romancero general de León II. Antología 1899-1989*, Madrid.
- _____ dir. (1995). *El Romancero Tradicional Extremeño. Las primeras colecciones [1809-1910]*. Mérida, Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- _____ (2001). *El Archivo del Romancero. Patrimonio de la Humanidad. Historia documentada de un siglo de Historia*. 2 vols, Madrid.

- CATALÁN, Diego y CAMPA, Mariano de la, (1991). *Romancero general de León I. Antología 1899-1989*, Madrid. Gredos.
- CATARELLA, Teresa (2007). “Doña Urraca and her Brother Alfonso VI: Incest as Politics”, *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 25:2, spring 2007, pp. 39-67.
- CAVAGNOUD, Robin, (2011). “La celebración de los quince años como rito de salida de la infancia para las chicas en el Perú”, *Revista Umbrales. Ciencias. Sociales*, (22), pp. 95-106. [actualizado 19/08/15: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01002985/>].
- CAZABAT, E. H. (2002). “Efectos del trauma prolongado en la infancia”, *Ansiedad, Trastornos de Interpsiquis*, 2002, 3ª Congreso Virtual de Psiquiatría, [actualizado 19/08/15: <http://www.psiquiatria.com/bibliopsiquis/handle/10401/2287>].
- CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco, (1991). “Nuevas tendencias de la demografía histórica en España: las investigaciones sobre historia de la familia”, *Revista de Demografía Histórica*, 9:2, pp. 79-98.
- CHEVALIER Jean y GHEERBRANT, Alain, (1999). *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.
- CHOZA, Jacinto, (2006). “Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana”, *Thémata. Revista de Filosofía* 16, pp. 81-99.
- CLARK, Anna, (2010). *Deseo. Una historia de la sexualidad en Europa*, Madrid, Feminismos.
- CIFUENTES COMAMALA, Lluís, “La alquimia”. [actualizado 24/02/15: <http://barcelonacultura.bcn.cat/es/la-alquimia>].
- CEBALLOS VIRO, Ignacio (2009). “Variantes propias y variantes ‘prestadas’ en el romance La esposa de don García”, *Culturas populares. Revista Electrónica*, 8. [actualizado 19/08/15: <http://www.culturaspopulares.org/textos8/articulos/ceballos.pdf>]
- _____. (2010). *El Romancero Tradicional y las relaciones de parentesco: la suegra malvada*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- CEINOS ARCONES, Pedro, (2011). *El matriarcado en China. Madres, reinas, diosas y chamanes*, Madrid, Miraguano.
- CERRILLO TORREMOCHA, Pedro y GARCÍA PADRINO, Jaime (1990). *Poesía infantil: teoría, crítica e investigación*, Cuenca, Universidad Castilla La Mancha.
- CHACÓN Y CALVO, José María (2001). *Romances tradicionales de Cuba*, México, Frente de Afirmación Hispanista.

CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco, (1991). “Nuevas tendencias de la demografía histórica en España: las investigaciones sobre historia de la familia”, *Revista de Demografía Histórica*, 9:2, pp. 79-98.

CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, 1999, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.

Chronica de los príncipes de Asturias y Cantabria. Conságrala a la sacra y Real Magestad del Rey Nuestro Señor D. Carlos II, Rey de las Españas y Nuevo Mundo realizada por Fray Francisco de Sota, padre predicador de la orden de San Benito, “chronista de su Magestad”, Madrid, Iuan García Infanzón, 1681.

CIRLOT, Juan Eduardo, (1981). *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, Nueva Colección Labor.

CID MARTÍNEZ, Jesús Antonio, (1986). *Romancero asturiano (1881-1910)*. Madrid-Gijón, Seminario Menéndez Pidal y GH Editores.

_____. (1991). *El Romancero Tradicional en Asturias I*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, Gredos.

_____. (1992). “La tradición moderna y la edición del Romancero hispánico: Encuestas promovidas por Ramón Menéndez Pidal en Asturias (1911-1920)”, *Revista de dialectología y tradiciones populares* (V, XLVII), pp. 127-154.

_____. (1993). “El Romancero oral en Asturias. Materiales de Josefina Sela y E. Martínez Torner: Inventario, Índices y Antología”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, (XLVIII), pp. 172-245.

_____. (1999). *Primeras noticias y colecciones de romances en el siglo XIX*, Madrid, Fundación Menéndez Pidal.

_____. (2010) *Silva Asturiana III. El Romancero asturiano de Juan Menéndez Pidal*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.

CONCINA, Daniel, (1773). *Theologia Christiana Dogmatico-moral*, Roma, Prostant venales Venetis.

CONDE GUTIÉRREZ, Fernando, (2002), “Encuentros y desencuentros entre la perspectiva cualitativa y la cuantitativa en la historia de la medicina”, *Revista Española de Salud Pública*, 76:5, pp. 395-408. [actualizado 24/06/15: <http://www.scielo.org/pdf/resp/v76n5/colabora2.pdf>]

CONTRERAS HERNÁNDEZ, Jesús (1993). *Antropología de la Alimentación*, Salamanca, Eudema Antropología Horizontes.

CÓRDOVA Y OÑA, Sixto, (1936), *Catálogo del archivo del antiguo Monasterio de Jerónimos de Santa Catalina de Monte Corbán*, Santander.

CORREA RODRÍGUEZ, Pedro, (1999). *Los romances fronterizos*, Granada, Universidad de Granada.

CRESPO IGLESIAS, María y LÓPEZ FERNÁNDEZ, Marta, (2007). *Romances y Cantares de nuestra tierra. Antología de Literatura de Tradición oral*, Oviedo, Hércules Astur Ediciones.

- CRUMP, Thomas, (1993). *La antropología de los números*, Madrid, Alianza Universidad.
- CYR, Mireille, WRIGHT, John, MCDUFF, Pierre, y PERRON, Alain, (2002). "Intrafamilial sexual abuse: brother-sister incest does not differ from father-daughter and stepfather-stepdaughter incest", *Child Abuse & Neglect*, 26:9, September 2002, pp. 957-973.
- DANNEMANN, Manuel y QUEVEDO, María Isabel, (1997). "Música folklórica chilena: formas representativas actuales", *Oralidad. Rescate de la tradición oral y memoria de América*, Anuario 6 y 7, Cuba, UNESCO, p. 26 [actualizado 01/07/15: http://www.unesco.lacult.org/docc/oralidad_06_07_28-43-musica-folklorica-chilena.pdf].
- DARÍO PIMENTEL, Rubén, (1998). "Mal de ojo", *Revista de Medicina*. Adoerbio, 59:1, pp. 75-78.
- DAZA DE VALDÉS, Benito y MÁRQUEZ, Manuel, (1974). *Uso de los antojos*, Madrid, Biblioteca Clásica de la Medicina Española, vol. IV, Real Academia Nacional de Medicina.
- DÉBAX, Michelle, (1982). *Romancero*, Madrid, Alambra.
- DEFFIS DE CALVO, Emilia, (1992). "El cronotopo de la novela española de peregrinación: Alonso Núñez de Reinoso y Lope de Vega", *Críticón*, 56, pp. 135-146.
- DELGADILLO TORRES, Rosalba , "El equinoccio de primavera: mitos y realidades", *Tiempo Apuntes*: 57-62 [actualizado 21/08/15: http://www.difusioncultural.uam.mx/casadel tiempo/13_iv_nov_2008/casa_del_tiempo_eIV_num13_57_62.pdf]
- DE MAUSE, Lloyd, (1982). *Historia de la infancia*, Madrid, Alianza.
- _____ (1991). "The universality of incest", *Journal Psychohistory*, 19, pp. 123-164.
- DIAS MARQUES, J. J. (1987). "Romances tradicionais do Concelho de Loures", I Coloquio de Etnografia da Regiao Saloia, realizado em Sintra de 4 a 6 de Junho de 1987, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, pp. 79-98.
- DÍAZ ESTEBAN, Fernando ,1993, "Elogio y vituperio de la mujer: una aportación de la literatura hispanhebra", en Lorenzo Sanz, E. (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo III. Árabe, hebreo e historia de la medicina*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo.
- DÍAZ-MAS, Paloma, (1994). *Romancero*, Barcelona, Crítica.
- _____ (2008). "El romancero, entre la tradición oral y la imprenta popular", *Destiempos. Tradiciones y culturas populares*, 15:3, pp. 115-129.

- DÍAZ ROIG, Mercedes, (1976). *El Romancero viejo*. Madrid, Gredos.
 _____ (1987) *El romancero viejo*, Madrid. Cátedra. Letras hispánicas.
- DÍAZ VIANA, Luis, (1981). “Amnón y Tamar: Romance Tradicional y Poema Lorquiano”, *Revista de Folklore*, Valladolid, 10, pp. 3-7.
 _____ (2011). “La evanescencia del pueblo y los usos del romancero como factor de identidad política”, *Arbor*, (187:751), pp. 817-825.
- Diccionario de la Lengua Española* (2001). Real Academia Española, (22ª edición).
- DIESTRE, José Antonio, (2004). “Deméter y Ceres: Las diosas de la fertilidad”, *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 4, pp. 53-57.
- DÍEZ BORQUE, José María, (1990). “Los textos de la fiesta: ‘ritualizaciones’ celebrativas de la relación del juego de las cañas”, en *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Coloquio Internacional, Casa de Velázquez, Universidad de Granada, pp. 181-193.
- DÍEZ RIPOLLÉS, José Luis, (2006). “Algunos rasgos de la delincuencia en España a comienzos del siglo XXI”, *Revista Española de Investigación Criminológica*, 1, pp. 1-19.
- DIFABIO DE RAIMONDO, Elbia (2004). “Romances de tema mitológico: la historia de Hero y Leandro”, *Circe* 9, pp. 175-189. [actualizado 11/08/15: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17242004000100011]
- DOMÍNGUEZ. ORTIZ, Antonio, (1988). “Patrimonio y rentas de la Iglesia”, en Artola Gallego, M (dir), *Enciclopedia de Historia de España*, Madrid, Alianza, pp. 75-128.
 _____ (1990). “Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca”, en *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito*, Coloquio Internacional, Casa de Velázquez, Universidad de Granada, pp. 9-21.
- DOUGLAS, Mary, (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, Antropología.
 _____ 1988, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza Universidad.
- DUMANOIR, Virginie, (ed.), (2003). *Música y literatura en la España de la Edad y del Renacimiento: mesa redonda (15-16 de junio de 1998)* 81, Madrid, Casa de Velázquez.
- DURÁN Agustín (1861) importante en este caso, *Romancero*, Rivadeneyra.
- DURKHEIM, Émile, (1976). *El suicidio*, Akal, Madrid.
 _____ (1985). *La división del Trabajo Social*, 2 Vols, Barcelona.
 _____ (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal.

- ELIADE, Mircea, (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1961). *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires.
- _____ (1981). *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Punto Omega, Barcelona.
- _____ (1995). *El mito del eterno retorno*, Barcelona, Atalaya.
- _____ (2001). *Nacimiento y renacimiento: el significado de la iniciación en la cultura humana*. Ciudad, Kairós.
- ECHEVERRÍA, Carlos, GOIC, Alejandro, LAVADOS, Manuel, QUINTANA, Carlos, ROJAS, Alberto, SERANI, Alejandro, y VACAREZZA, Ricardo, (2004). “Diagnóstico de muerte”, *Revista médica de Chile*, 132:1, pp. 95-107.
- EDREIRA, María José, (1993). “Fenomenología del acoso moral”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 36, pp. 131-151.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, José Carlos, (1998). “Superstición, peregrigación y folklore. Las experiencias lúdico-culturales del catolicismo subalterno en la Vizcaya preindustrial”, *Vasconia*, 27, pp. 27-41.
- ERCE Y PORTILLO, Manuel de, (1830). *Tratado práctico de dispensas así Matrimoniales como de votos, irregularidades y simonias, utilísimo a los parrocos, confesores y agentes diocesanos*. Valencia [actualizado 26/05/15: <https://books.google.es/books?id=-ce2Zi0ez8QC&hl=es&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>]
- ESCANDELL BONET, Bartolomé , y PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín, (2000). *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ESTEBAN, Fernando, (1993). “Elogio y vituperio de la mujer: una aportación de la literatura hispanohebraica”, en Lorenzo Sanz, E. (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo III. Árabe, hebreo e historia de la medicina*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, pp .67-78.
- ETIENVRE, Jean Pierre, (1991). “El juego entre rito y misterio”, en Fernández de Rota, J. A., *Simposio rito y misterio*, Colección: cursos, congresos e simposios. La Coruña, pp. 113-118.
- FAERMAN, Marina et al., (1998). “Determining the sex of infanticide victims from the Late Roman Era through ancient DNA analysis”, *Journal of Archaeological Science*, 25, pp. 861-865.
- FALCÓN MARTÍNEZ, C. et alii, (1980). *Diccionario de la mitología clásica*, Madrid, Alianza.
- FALLER K. C., (1989). “Why sexual abuse? An exploration of the intergenerational hipótesis”, *Child Abuse Negl*, 13, pp. 543-549.

- FAUS GABANDÉ, Francisco, (2011). *La asistencia y hospitalidad a pobres, enfermos y peregrinos en la Baja Edad Media en el Camino Real de Valencia a Zaragoza*, Universidad de Valencia, Tesis doctoral. [actualizado 28/07/15: <http://roderic.uv.es/handle/10550/23451>]
- FAVIER, Lorena, (2011). “La fiesta de quince años: etnografía de un ritual de paso moderno, un rito por y para las mujeres” en *Decires, Revista del Centro de Enseñanza para Extranjeros*, 13:16, pp. 53-66. [actualizado 24/02/15: <http://revistadecires.cepe.unam.mx/articulos/art16-4.pdf>]
- FERNÁNDES, Florestan, (1970). *A função social dos tupinambá*. SaoPaulo, Huicitec/UnB.
- FERNANDES XAVIER, Alcoforado, (2008). “Delgadinha: um inconciliável conflito de obediência”, en *Boitatá- Revista do GT de Literatura Oral e Popular da Anpoll*, 4504, pp. 143-156.
- FERNÁNDEZ CUESTA, Eliseo, (1983). “El primitivismo de los pastores de la Sierra de Gádor”, *Gazeta de Antropologia*, 2:07 [actualizado 25/06/15: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3933>]
- FERNÁNDEZ URIEL, Pilar, (1988). “Algunas anotaciones sobre la abeja y la miel en el mundo antiguo”, *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 1, pp. 185-208.
- FERREIRA FEITOSA, Saulo, RÚBIA FLORENCIO TADIVO, Carla y CARVALHO, Samuel José de, (2006). *Bioética, cultura e infanticídio em comunidades indígenas brasileiras: o caso suruahá*, en Cornelli, Gabriele y Garrafa, Volnei, Brasília, UNB,
- FERRÉ, Pere, (2003). “Oralidad y escritura en el romancero portugués”, en Bustos (de), J. J. (coord). *Textualización y oralidad*. Madrid, Instituto Universitario Menéndez Pidal, Visor Libros, pp. 127-156.
- FIGUEROA LEÓN, Carolina, (2014). “Estudio comparativo entre las diosas Artemisa, Démeter y la diosa hitita Hannahanna en torno a la fertilidad”, *Historias del Orbis Terrarum*, 12, pp. 43-67.
- FINKEL, Kenneth, (1995). “Sexual abuse and incest.What can you do?”, *Canadian Family Physiciam*, 40: May, pp. 935-945.
- FISHER, Helen, (2007). *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*. Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 50-52.
- FONAY WEMPLE, Suzanne, (1992), “Las mujeres entre finales del siglo V y finales del siglo X”, en Duby, G. y Perrot, M., *Historia de las mujeres II. La Edad Media*, Taurus, Madrid, pp. 207-241.
- FOX, Robin, (1973). *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza.

- FRADEJAS LEBRERO, José, (2011). "Algunas versiones de Progne y Filomena", *Revista de Filología Española*, 91:1, pp. 43-64.
- FRAILE GIL, José Manuel, (1993). "Un muestreo en la Poesía Tradicional de la Mancha Baja. Colección 'Vicente Ríos Aroca'", en *Zahora. Revista de Tradiciones Populares*, Albacete, p. 33.
- _____. (2010) *Antología sonora del romancero tradicional panhispánico II*. Torrelavega.
- FRAZER, James George, (1991). *La rama dorada (The Golden Bough)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- FRIBOURG, J., (1995). "Literatura oral y Antropología", en Lisón Tolosana, C. (comp.) *Antropología y Literatura*, Colección Actas, 34, Aragón, pp. 37-47.
- GACTO FERNÁNDEZ, Enrique, (1984). "El marco jurídico de la familia castellana: Edad Moderna", *Historia. Instituciones. Documentos*, 11, pp. 37-66.
- GAIGNEBET, Claude, (1995). "El calendario de la brujería", *Temas de antropología aragonesa*, 5, pp. 17-30.
- GALINDO, Óscar y ARDILA, Rubén, (2012). "Psicología y pobreza. Papel del locus de control, la autoeficacia y la indefensión aprendida", *Avances en Psicología Latinoamericana*, 30:2, pp. 381-407.
- GALLARDO-PUJOL, David, FORERO, Carlos. G., MAYDEU-OLIVARES, Alberto, ANDRÉS-PUEYO, Antonio, (2009). "Desarrollo del comportamiento antisocial: factores psicobiológicos, ambientales e interacciones genotipo-ambiente", *Revista de Neurología*, 48:4, pp. 191-198.
- GALLEGO GÓMEZ, Juan, (2009). "Aportaciones al personaje femenino del romancero tradicional de Canarias: el caso de las madres asesina y rival en la Isla del Hierro", *Analele Universitatii Bucuresti. Limbo si Literaturi Straine*. Partea I. Bucaresto, pp. 69-86.
- GALTUNG, 1969, "Violence and Peace", *Journal of Peace Research*, 6:3, pp. 167-191
- GARCÍA ALMAGRO, Alejo, (2010). "El sentido de la fiesta en la Murcia Bajomedieval", *Cangilón*, 33, pp. 15-29.
- GARCÍA BALLESTER, Luis (1976). *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI. I. La minoría musulmana y morisca*, Madrid, Akal.
- GARCÍA CUADRADO, Amparo, (1996). "Un ejemplo peculiar de narrativa. El Lenguaje icónico de los milagros mariales", *Imafronte*, 11, pp. 193-218.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, (1993). "El hombre medieval como 'homo viator': peregrinos y viajeros", en *IV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, pp. 11-30.

- GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, (2000). “La política internacional de Portugal y Castilla en el contexto peninsular del tratado de Alcañices: 1267-1297. Relaciones diplomáticas y dinásticas”, en *IV Jornadas Luso-Espanholas de Historia Medieval. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Serie de História, XV, II*, pp. 901-943.
- GARCÍA LANCIANO, José, (2001). *Tradición oral en la provincia de Albacete. Tradición y Cultura*, Albacete.
- GARCÍA LOMAS, Adriano, (2000). *Mitología y supersticiones de Cantabria*, Santander, Estvdio.
- GARCÍA MARTÍN, Pedro, (1990). *El patrimonio cultural de las Cañadas Reales*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración, (2005). “Comida de enfermos, dieta de sanos: hábitos alimenticios y procesos culinarios en los textos médicos andalusíes”, en Marín, Manuela y Puente, Cristina de la (ed.) *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, pp. 57-87 [actualizado 24/01/15: http://digital.csic.es/bitstream/10261/24539/1/Comida%20de%20enfermos_E_Garcia.pdf]
- GARCÍA TRABAZO, José Virgilio, (2003). “Anatolia y Grecia: puntos de contacto en el mito y en el pensamiento”, *Aula Orientalis*, 21, pp. 19-34.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, (1988). “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (siglos XIII-XVI)”, en *Fiestas y Liturgia*. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, Universidad Complutense, Madrid, pp. 35-53.
- GARINE, Igor de, (1995). “Los aspectos socioculturales de la nutrición”, en Contreras Hernández, J. (comp.), *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona, Estudi General, Universitat de Barcelona, pp. 129-169.
- GARRIDO PALACIOS, Manuel, (2003). *Cancionero popular infantil. Poemario de los juegos*, Palma de Mallorca, Calima Poesía.
- GENNEP, Arnold van, (1986). *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.
- GIL MONTERO, Raquel, (2004). “¿Métodos, modelos y sistemas familiares, o historia de la familia?”, *Travesía. Revista de Historia económica y Social*, 7/8, p. 110.
- GIORGI, Rosa, (2003). *Santos en el arte*, Madrid, Electa.
- GOLDTHORPE, John, (1977). *Introducción a la sociología*, Madrid, Alianza Universidad.
- GÓMEZ ACUÑA, Beatriz (2002). “Variaciones del tema clásico de Philomena y

- Procne en el romance Blancaflor y Filomena”, *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, (6). [actualizado 25/06/15: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista6/BlancaflorFilomena.htm>]
- GÓMEZ GARRIDO, Luis Miguel, (2007). “Una versión del romance de Delgadina tradicional en la Vega de Santa María (Ávila), *Culturas Populares. Revista Electrónica* 4 (enero-junio), 10 pp. [actualizado 05-06-15: <http://www.culturaspopulares.org/textos4/articulos/gomezgarrido.pdf>]
- GÓMEZ PELLÓN, José Eloy y COMA, Gema (1993). *Las mascaradas de invierno en Asturias. Una perspectiva Antropológica*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, CSIC.
- GÓMEZ PELLÓN, José Eloy, (1999). “Oralidad y tradición”, en Gómez Pellón, J. E. (ed), *Tradición oral*, Santander, Universidad de Cantabria, pp. 17-54.
- GÓMEZ RENAÚ, María del Mar, (2000). “La lengua aljamiada y su literatura: una variante islámica del español”, *Estudios de Literatura*, 25, pp. 71-83.
- GÓMEZ-TABANERA, José Manuel, (1968). “El curso de la vida humana en el folklore español”, en Gómez-Tabanera, J. M. (ed.) *El folklore español*, Madrid, Instituto de Antropología Aplicada, Centropress. pp. 67-128.
- GÓMEZ TERREROS, I. G., y MALO ARAGÓN, J., (2003). “Abuso infantil con resultado de muerte y síndrome de muerte súbita del lactante (SMSL)”, en *Síndrome de la Muerte Súbita del Lactante (SMSL)*, pp. 143-152, p. 143. [actualizado 07/07/15: http://www.mamaculebro.com/mobile/pda/downloads/libro_blanco_smsl_completo.pdf#page=156]
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, y LISÓN TOLOSANA, Carmelo, (1999). “El aire: entre metáforas, energéticas y riesgos”. En González Alcantud y Lisón Tolosana (eds.), *El aire. Mitos, ritos y realidades*. Autores, Textos y Temas, Antropología, 34, Anthropos, Granada, pp. 7-19.
- GONZÁLEZ, Javier Roberto, (2009). “Dos modelos de itinerario en la literatura medieval: romería y caballería”, *Taller de Letras*, 45, pp. 9-33.
- GONZÁLEZ-CANO, Agustín, (2004). “Un poema del Siglo de Oro español sobre los anteojos”. [*Apoem of the Spanish Golden Age about eyeglasses*], *Óptica pura y Aplicada*, vol. 37, pp. 33-43.
- GONZÁLEZ CELADA, Jesús, (2005). “San Emeterio y San Celedonio, santos sanadores”, *Kalakorikos* 10, pp. 335-343.
- GONZÁLEZ ECHAVARRÍA, Aurora y SAN ROMÁN, Teresa, (1994). *Las relaciones de parentesco: nuevas aproximaciones*, Eudema.
- GONZÁLEZ GRUESO, Fernando, (2007). “El agua, el canto, el metal, y su

- relación con el mal y los hacedores de tormentas”, *Electronic Library Oline*, 13-14, pp.175-188 [actualizado 11/08/15: <http://hdl.handle.net/10400.1/1697>].
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo Luis, (2002). “Los avatares de la peregrinación jacobea en el Renacimiento y el Barroco”, en Romaní Martínez, Miguel, Romaní, Miguel, y Novoa Gómez, María Ángeles, *Homenaje a José García Oro*, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 171-192.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Aurelio (2000). “El Romancero en América y la tradición cubana”, en *América sin nombre*, 2. *Revisiones de la literatura cubana*, 2000, pp. 24-34.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, José Luis, (2012). “Poética y símbolos de algunas fiestas de primavera en España”, *Вісник Львівського університету. Серія: Іноземні мови*, (19), pp. 120-126.
- GONZÁLEZ SERRANO, Pilar, (1995). “La génesis de los dioses frigios: Cibeles y Atis, en Tlu’ ” en *Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, pp. 105-116.
- GONZALO, Luis María, 2007, “Hacia una psiquiatría neurológica”, *JANO*, 13-19:1647, p. 52-54.
- GOODMAN, David, (1988). *Women's seclusion and men's honor: sex roles in North India, Bangladesh and Pakistan*. Phoenix: University of Arizona Press
- GOODY, Jacques, (2000). *La familia europea*, Barcelona, Crítica.
- GRANADA, Germán de, (1976). “Romances de tradición oral conservados entre los negros del occidente de Colombia”, *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 2:XXXI, pp. 209-229.
- GRANDE QUEJIGO, Francisco Javier, (2005). “Procesos de novelización en el Romancero extremeño”, *Garozá: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, 5, pp. 101-118. [actualizado 24/01/15: <http://webs.ono.com/garozá/G5grandequejigo.htm>]
- GRANJEL, Luis, (1978). *La medicina española del siglo XVII. Historia General de la Medicina Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- _____. (1993). “Los médicos judíos en la sociedad castellano-leonesa”, en Lorenzo Sanz, E., (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo III. Árabe, hebreo e historia de la medicina*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- GRANJEL, Mercedes, (1993). “Judaísmo y pureza de sangre en la Universidad de Salamanca: la formación del médico en el siglo XVI”. En Lorenzo Sanz, E. (coord.). *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo III. Árabe, hebreo e historia de la medicina*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, pp.295-302.
- GRIFFITHS, John, (1989). “At Court and at Home with the Vihuela de mano: Current

Perspectives on the Instrument, its Music, and its World”, *Journal of the Lute Society of America*, 22, pp. 1-27.

GRIMAL, Pierre, (2008). *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona.

GURIÉVICH, Arón, (1990). *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus Humanidades.

GUTIÉRREZ, Alicia Beatriz, (2004). “Poder, hábitos y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu”, *Revista Complutense de Educación*, 15:1, pp. 289-300.

GUTIÉRREZ DOMÍNGUEZ, Lisset María, (2003). “Ritualidad y reproducción cultural en las celebraciones cubanas de quince años”, *Perfiles de la cultura cubana*, mayo-agosto, pp. 1-12. [actualizado 24/02/15: http://www.perfiles.cult.cu/articulos/3_ritualidad.pdf]

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, (1981). *El incesto en el Romancero popular hispánico- Un ensayo de análisis estructural*, tomo I-IV , Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Tesis doctoral.

____ (1997), “La felicidad democrática o el triunfo del amor latino”, en Fuente Lombo, M. y Hermosilla Álvarez, M^a. A. (Eds.), *Etnoliteratura: una Antropología de ¿lo imaginario?* Córdoba, Universidad de Córdoba. pp.165.

HERALDO MAUÉS, Raymundo, (2007). “Religão e medicina popular na Amazônia: A etnografia de um romance”, *Revista Antropológicas*, 11, 18:2, pp. 153-182.

HERNANDEZ DE SOTO, Sergio, (1886). “Juegos infantiles de Extremadura”, en Machado y Álvarez, Antonio (dir), *Biblioteca de las tradiciones populares españolas*, tomo II, Ricardo Fé, Madrid, 296 p.

HERNANDO GONZALO, Almudena, (2007). “Sexo, Género y Poder. Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género”, *Complutum*, 18, pp. 167-174.

HERRERA CASO, Consuelo (1993). “La expresividad en el esquema comparativo”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 12, pp. 129-148 [actualizado 26/06/15: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91807>]

HAR-PELED, Misgav, (2015). “Judíos, indios y el mito del crimen ritual. El caso de Chamula, Chiapas, 1868”, *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 13:1, pp. 122-136.

HARRIS, Marvin, (1981). *Introducción a la Antropología general*, Madrid, Alianza Universidad Textos.

____ (2002). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.

____ (2005). *Antropología cultural*, Madrid, Antropología Alianza.

HIDALGO DE LA VEGA, María José, (1988). “Los misterios y la magia en las

- Etiopicas de Heliodoro”, *Studia historica. Historia antigua*, 6, pp. 175-188.
- HIGGS, Robert, (1985). “Mum’s the world: confidentiality and incest”, *Journal of medical ethics*, II, pp. 100-104.
- HILL, Andrew, (1992). “Ancient Art and Artemis: Toward Explaining the Polymastie Nature of the Figurine”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 21, pp. 91-94.
- HOCART, Arthur, (1975). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*, Madrid, Siglo XXI.
- HOYOS SANCHO, Nieves, (1985). *Manual de Folklore. La vida popular tradicional en España*, Madrid, Istmo.
- HOZ, Ángel de la y MADARIAGA Benito, (1997). *Pancho Cossío y su mundo*, Santander, Biblioteca de Arte-3, Caja Cantabria-Obra Social y Cultural.
- HUGHES, Diane Owen, y MARTÍN, Javier García, (1998). “Del precio de la novia a la dote en la Europa mediterránea”, *Interpretatio: revista de historia del derecho*, 6, pp. 125-182.
- HUIZINGA, Johan, (1968). *Homo ludens, El juego y la cultura*, Emecé, Buenos Aires.
- IGLESIAS RÁBADE, Luis, (1998). “Peregrinos y romeros en la Inglaterra medieval. La romería popular”, *Cuadernos del Cemyr*, 6, pp. 97-124.
- IGLESIAS-SLICARU, Cécile, (1999). “‘Moralejas en su salsa’: los distintos aspectos del lenguaje paremiológico en el discurso poético del Romancero Tradicional”, *Paremia*, 8, pp. 288-294.
- INVERNIZZI, Anna, (1994). *Il calendario*, Roma.
- ISOLETTA CRUZ, Susana, (2005). “La anorexia como síntoma social”, *Trabajo Social y Salud*, 51, pp. 75-99.
- JÁUREGUI BALENCIAGA, Inmaculada, (2008). “Psicopatía: pandemia de la modernidad”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 19:3, p. 129-144.
- JÁUREGUI EZQUIBELA, Íñigo, (2009). “Prescripciones y tabúes alimentarios: el papel de las religiones”, *Distribución y consumo*, 108, pp. 5-25.[actualizado 24/06/15: http://www.mercasa.es/files/multimedios/pag_005-025_Jauregui.pdf]
- JHONSON, C. F., (2000). “Abuse and Neglect of Children”, en Behrman R.E., Kliegman R.M., Jenson H.B. (eds), *Nelson Textbook of Pediatrics*, London: W.B. Saunders Company Publishers, pp. 110-119.
- KAMIYAMA, Shigeru, TERUYA, Y., NOHARA M., KANAZAWA, K., (2004).

- “Bacterial endotoxin in the endometrium and its clinical significance in reproduction”, *Fertil and Steril*, 82:4, p. 805.
- KIRCHHOFF, Paul, (1977). “El sistema clánico en la familia humana”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 7, pp. 47-62.
- KNAUTH, Lothar, (1961). “El juego de pelota y el rito de la decapitación”, *Estudios de cultura maya*, 1. [actualizado 11/08/15: <http://revistas.unam.mx/index.php/ecm/article/view/32746>]
- KOTACK, Conrad Phillip, (2003). *Espejo para la Humanidad. Introducción a la Antropología Cultural*, Mac Graw Hill, Madrid.
- KOTTKE, Chad, (2006). *Restoring Biblical Foundations, Feasts of the God*. Alaska. [actualizado 24/06/15: http://www.biblicallifeassembly.org/library/pdf/Feasts_of_the_gods.pdf]
- KOULIANOU-MANOLOPOULOU, Panagiota y FERNÁNDEZ VILLANUEVA, Concepción (2008), “Relatos culturales y discursos jurídicos sobre la violación. Cultural and legal accounts of rape”, *Athena Digital*, 14, pp. 1-20.
- KRIVOY, Saul, TABASCA, Magalys, ADELAIDE, Wallens, y DÍAZ, Marlon, (2010). “El dolor en la historia”, *Colección Razetti*, 10, p. 166 [actualizado 24/01/15: [http://anm.org.ve/FTPANM/online/2010/Coleccion_razetti/Volumen10/06.%20Krivoy%20S%20\(163-224\).pdf](http://anm.org.ve/FTPANM/online/2010/Coleccion_razetti/Volumen10/06.%20Krivoy%20S%20(163-224).pdf)]
- Krug mayúsculas los apellidos, Etienne, Dahlberg, L.L., Mercy J.A., Dahlberg, L. L., y Zwi, A. B, (2002). “The world report on violence and health”, *The lancet*, 360:9339, pp. 1083-1088.
- KULA, Witold, (1980). *Las medidas y los hombres*, Madrid, Editorial siglo XXI.
- KUTS, Ila; “Sex, drugs an rock and roll. Revisting the lot of the forst incestuous family: the biblical orgin of shifting the blame on to female family members”, *BMJ* vol. 331, 24-31 decembre 2005, pp. 1507-1508.
- LACASA CARRASCOSA, María Pilar, (2010). “El habla de Alcolea de Cinca: breve caracterización lingüística y vocabulario”, *Archivo de filología aragonesa*, 66, pp. 193-216.
- LACARRA DE MIGUEL, José María, (1966). “Las peregrinaciones a Santiago en la Edad Moderna”, *Príncipe de Viana*, 27:102, pp. 33-46.
- LACARRA LANZ, Eukene, (2010). “Incesto marital en el derecho y en la literatura europea medieval”, *Clio & Crimen*, 7, pp. 16-40.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, (1994). “La fiesta en la Europa mediterránea medieval”, *Cuadernos del CEMYR*, 2, pp. 11-52.
- LAMA RUIZ-ESCAJADILLO, Luis de la, (1976). “Viejos mitos de la provincia de

- Santander”, *Centro de Estudios Montañeses*, XL. Aniversario. Vol. III. Santander, pp. 499-531.
- LAORDEN, María Teresa, (2001). “Acercamiento al motivo del canibalismo en la literatura escrita y oral”, *Revista de Folklore*, Valladolid, 21b: 251, pp. 167-172.
- LASAOSA SUSÍN, Ramón, (2000). “Acumuer en torno a la Cuaresma: celebraciones religiosas y profanas”, en *Homenaje a Rafael Andolz: estudios sobre la cultura popular, la tradición y la lengua en Aragón*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, pp. 191-201.
- LASLETT, Peter, (1965). *The World We Have Last*, Nueva York.
- LLOP I BAYO, Fransesc. (1988). “Toques de campanas y otros rituales colectivos para alejar las tormentas”, en *Fiestas y Liturgia, Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, Universidad Complutense*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 121-134.
- LE GOFF, Jacques, (1981). *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard.
 _____ (2010), *La Edad Media y el dinero: Ensayo de Antropología histórica*, Madrid, Akal.
- LE GOFF, Jacques, y TRUONG, Nicolas, (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós.
- LEITE DE VASCONCELOS, José, (1958). *Romanceiro português*, Lisboa.
- LEAL CRUZ, Pedro, (1999). “El elemento popular en el Romancero oral de Lanzarote, La graciosa y Fuerteventura”, en *VIII Jornadas de Estudios sobre Lanzarote y Fuerteventura*, vol. II, Arrecife, Cabildo Insular de Lanzarote y Cabildo Insular de Fuerteventura, pp. 203-230. [actualizado 24/06/15: <http://www.memoriadelanzarote.com/contenidos/20090210143830romancero.pdf>]
- LEE, Kyeong Min, (2005). “Memoria de mis putas tristes: un romance hecho novela”, *Revista Iberoamericana*, 16, pp. 109-129.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, (1977). *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires.
 _____ (1991a), *Las estructuras elementales del parentesco*, Madrid, Paidós.
 _____ (1991b), *Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, (1958). *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, México, Universidad Autónoma de México.
- LEONARDI, Claudio, CAVALLLO, Guglielmo, MENESTÓ, Enrico, (1993). *Lo spazio letterario del medioevo*, Salerno, Roma.
- LIEBOWITZ, Michael, (1983). *The Chemistry of Love*, Boston, Massachusetts Little Brown.

- LINTON, Ralph, (1942). *Estudio del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1983). *Antropología Social y Hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- _____. (1988), “Variaciones en agua ritual”. En *Fiestas y Liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, Universidad Complutense*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 187-215.
- LLOP I BAYO, Fransesc, (1988). “Toques de campanas y otros rituales colectivos para alejar las tormentas”, en *Fiestas y Liturgia, actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez. Universidad Complutense*, Madrid, Casa de Velázquez, p. 121.
- LÓPEZ DE AYALA, Ignacio, (1798). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Ramón Ruiz.
- LÓPEZ PÉREZ, Miguel (2002). “La influencia de la alquimia medieval hispana en la Europa moderna”, *Asclepio*, 54:2, pp. 211-230. [actualizado 24/01/15: <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/viewArticle/148>]
- LOPEZ PIÑERO, José María, (2005). *Historia de la Medicina. Biblioteca de la Historia*, Madrid, Albor.
- LORING GARCÍA, María Isabel, (2001). “Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media”, en Iglesia Duarte, J.I. de la (coord.), *La familia en la edad media: XI Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 13-38.
- LOURENÇO, Vanda, (2008). “Cartas de arras da rainha D. Beatriz (1309-1359)”, *Estudios Humanísticos. Historia*, 7, pp. 349-358.
- LUJÁN SÁNCHEZ, Victoria, (2013). “La vestimenta como símbolo identitario judío”, en *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, 6:2, pp. 103-117. [actualizado 21/08/15: <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/360>].
- LURKER, Manfred (1992). *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Herder.
- MACAN, Marijana, UVODIC P, BOTICA, Vladimir, (2003). “Paternity Testing in Case of Brother-sister Incest”, *Croatian Medical Journal*, 44,3, pp. 347-349.
- MADERO, Marta, (1992). “Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV)”, en Duby, G. y Perrot, M.; *Historia de las mujeres II. La Edad Media*, Taurus, Madrid, pp. 581-591.
- MADIGAN, Patrick, (2010). “Rival sons of the father: Lucifer and Jesus”, *The Heythrop Journal*, XLVIII, pp. 1-12.

- MAHALUF, Jorge, NADER, Armando, CORREA, Eduardo, VARGAS, Juan y ARRAZTOA, José Antonio, (1991). “El antojo en la embarazada definición inicial”, *Revista de psiquiatría clínica (Santiago de Chile)*, (28:2), pp. 118-25.
- MAISONNEUVE, Jean, (1991). *Ritos religiosos y civiles*, Herder, Barcelona.
- MANCEBO PERALES, Paco, (2001). “El romance de La adúltera em hispanoamérica. Análisis de variantes”. *E.L.O.* [Actualizado 05.0-2015: <http://hdl.handle.net/10400.1/1459>].
- MANRIQUE MUÑANTE, Rubén, (2014). “El amor: hay (bio)química entre nosotros”, en *Revista De QuíMica*, (27:1-2), pp. 29-32. [Actualizado 04/07/15: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/quimica/article/view/8968/9376>]
- MARCHANT RIVERA, Alicia, (2011). “El prohijamiento, la tutela, y la carta de aprendiz: instrumentos para una historia de la situación del menor en Málaga durante la primera mitad del s. XVI”. [24/06/15: <http://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/4597/Congreso%20modernistas%202006.pdf?sequence=1>]
- MARCO, Joaquín, (1977). *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX* (I y II), Madrid, Taurus.
- MARCO SIMÓN, Francisco, (2001). “Alimentos, Religión y Astrología”, en *Institución «Fernando El Católico» (CSIC) Zaragoza*, pp. 153-181. [actualizado 24/01/15: http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/22/01/_ebook.pdf]
- MARCOS CASQUERO, Manuel Antonio, (2000). *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, Madrid, Signifer.
- _____. (2006). “Peculiaridades nupciales romanas y su proyección medieval”, *Minerva: Revista de filología clásica*, 19, 247-284.
- MARISCAL DE RHETT, Beatriz (1987). “The Structure and Changing Functions of Oral Traditions”, *Oral Tradicion*, (2/2-3), pp. 645-666.
- MARKALE, Jean, (2000). *Pequeño diccionario de mitología céltica*, José J. De Madrid, Olañeta.
- MARKUS, Jacob, (1960). *The Jew in the Medieval World: A Source Book*. Nueva York.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, Antonio María, (2008). *El mito de Filomena en la Literatura Española*, León, Universidad de León.
- _____. (2009), “La *Philomèle* de Pierre-Charles Roy y Louis de Lacoste (1705): una influente versión francesa del mito de Progne y Filomena”, *Analele Universitatii Bucuresti. Limbo si Literaturi Straine*, Partea I, Bucaresto, pp. 3-16.
- MARTÍN ROMERO, José Julio, (ed.), (2003). *Pedro de la Sierra, Espejo de príncipes*

y caballeros: segunda parte, Centro de Estudios Cervantinos, vol. 15.

MARTÍNEZ, Salvador, (2012). “Matrimonio de Alfonso IX de León con Berenguela de Castilla”, *Argutorio*, 2, pp. 28-31.

MARTÍNEZ GARCÍA, Ana Belén, “Symbolic Use of Dress-Related Ritual in English and Spanish Oral Traditions”, [actualizado 05-06-15: <http://www.interdisciplinary.net/critical-issues/wp-content/uploads/2014/10/garciaperpaper.pdf>].

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Esther, (1993). “Matrimonio y divorcio islámicos”, en Lorenzo Sanz, E. (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo III. Árabe, hebreo e historia de la medicina*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, pp. 125-130.

MARTÍNEZ TORNER, Eduardo, (1936). “El folklore en la escuela”, Publicaciones de la *Revista de Pedagogía*.

MASIÁ CLAVEL, Juan (1998). *Bioética y antropología*, 3, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.

MAURY SINTJAGO, Eduard Antonio, (2010). “Ritos de comensalidad y espacialidad. Un análisis antro-po-semiótico de la alimentación”, *Gazeta de Antropología* 26:2, artículo 45. [actualizado 24/06/15: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/6779#.VYg3AEsk4WY>]

MAUSS, Marcel, (1970). *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral.

MAZA SOLANO, Tomás, (1929). *Aportaciones al estudio de la poesía popular: texto literario de la ‘Folia de la Barquera’ y su relación con otros cantares populares, en especial la Salea de Llanes*, Santander, Impreta Martínez.
——— 1932, *La sociedad de bibliófilos cántabros que intentó formar Menéndez Pelayo: apuntes para su historia y fundamentos de un nuevo proyectos*, Santander, Impreta Viuda de Fons, p. 35-36.

MAZZOLDI, Maya (2004). Simbolismo del ritual de paso femenino entre los Wayuu de la alta Guajira. *Maguaré*, 18, pp. 241-268 [actualizado 09-06-15: <http://www.bdigital.unal.edu.co/42026/1/SimbolismodelritualdepasofemeninoentrelosWayuu.pdf>]

MENDOZA DÍAZ-MAROTO, Francisco (1980). “Para el Romancero albacetense/3. Tamar y Amnón”, *Al-Basit: Revista de Estudios albacetenses*, Centro de Estudios Castilla – La Mancha, 7, pp. 117-148. [actualizado 24/01/15: <http://biblioteca2.uclm.es/biblioteca/CECLM/ARTREVISTAS/ALBASIT/Alb8Mendoza.pdf>]

MENÉNDEZ, Ramón, (2007). “Más Allá Del Complejo Chamanístico”, Chamanismo, tiempos y lugares sagrados: memorias del Seminario Internacional, en *Chamanismo, tiempos y lugares sagrados*, Universidad de Salamanca en noviembre de 2002, p. 227-249.

- MENÉNDEZ PIDAL, Juan, (1885). *Poesía popular: Colección de los viejos romances que se cantan por los asturianos en la danza prima, esfoyazas y filandones*, Madrid, Hijos de J. A. García.
- _____. (1986). *Romancero Asturiano* [1881-1910], Madrid-Gijón, Seminario Menéndez Pidal. Gredos.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, (1954), “Cómo vive un romance”, Anejo LX de la Revista de Filología Española Madrid, pp. 1-141.
- _____. (1968). *Romancero Hispánico*. vol. II, Madrid, Espasa-Calpe.
- _____. (1972). *Romancero tradicional de Menéndez Pidal. Romances de tema odiseico*, vols 3 al 5. Madrid, Gredos.
- _____. (1991). *Flor Nueva de Romances Viejos*, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, (1945). *Antología de poetas líricos castellanos, IX*, Santander, Aldus, SA de Artes Gráficas.
- _____. (1982), *Epistolario*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- MERINO QUIJANO, Francisco José, (2014). “El Carnaval Popular, ritos y ceremonias en tierras extremeñas”, *Extremadura. Revista de historia*, (1), pp. 34-64.
- MESSER, Ellen, (1995). “Perspectivas antropológicas sobre la dieta”, en Contreras Hernández, J. (comp.); *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*. Estudi General. Universitat de Barcelona, pp. 27-81.
- MEZA AGUILAR, Héctor, (2002). “Poder, género y psicología social”: En *Polis, Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, I:2, pp. 153-184. [actualizado 09-06-15: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/polis/cont/20021/pr/pr7.pdf>].
- MILÁ I FONTANALS, Manuel, (1853). *Observaciones sobre la poesía popular, con muestras de romances catalanes inéditos*, imprenta Narciso Ramírez, Barcelona.
- _____. 1877, “De la poesía popular gallega”, *Romania*, 6, pp. 47-75.
- _____. 1882, *Romancerillo catalán*, Barcelona, A. Verdaguer.
- MIRANDA VIHGARAY, Carlos, (1996). “Embriología popular y aborto: Un acercamiento a las creencias y prácticas entre los habitantes de la ciudad de México”, *Iztapalapa* 39, pp. 143-154. [actualizado 24/06/15 <http://tesiMiami.uam.mx/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?id=533&article=542&mode=pdf>]
- MOLPECERES ARNÁIZ, Sara, (2012). “Aspectos femeninos de la divinidad en la literatura mística de las tres culturas”, *Revista Digitum*, 12, [actualizado 24/03/15: <http://hdl.handle.net/10201/41174>].
- MONCO, Beatriz, (1995). “El amor en la literatura barroca: una perspectiva antropológica”. En Lisón Tolosana, C. (comp.); *Antropología y Literatura*. Colección Actas, 34. Aragón, pp. 77-89.

- MONTERO HERRERO, Santiago, (2004). “El consumo de aves en la Roma de Augusto: *luxus y nefas*”, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, XII, p. 47-60. [actualizado 24/06/15: <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/viewFile/ILUR0404230047A/26275>]
- MONGE, Fernando y DEL OLMO, Margarita, (1986). “Niveles de abstracción en el estudio del incesto”, en *Revista española de antropología americana*, Universidad Complutense de Madrid, (XVI), pp. 235-261.
- MORENO JIMÉNEZ, María del Rosario, (2004), *La familia como estructura conflictiva en el romancero hispánico de tradición oral: estudio de los temas de La Infanta “seducida”*. Madrid, Universidad Complutense, tesis doctoral inédita.
- MONROY CABALLERO, Andrés, (2005). “Por verte, Virgen sagrada, hizo el sol una parada”. La simbología erótica de los estribillos romancescos canarios”, *Revista de Poética Medieval*, 14, pp. 11-46.
- MORALES Y MARÍN, José Luis, (1984). *Diccionario de iconología y simbología*, Madrid, Taurus.
- MORALES PIÑA, Eddie, (1991). “El homo peregrinos en un Milagro de Gonzalo de Berceo”, *Revista electrónica: Documentos Lingüísticos y Literarios UACH*, 28 [actualizado 26/05/15 http://www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=92&format=print]
- MORENO NAVARRO, Isidoro, (1990). “Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía”, en *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito. Coloquio Internacional*. Casa de Velázquez. Universidad de Granada, pp. 91-105.
- MORENO VERDULLA, Antonio, (1998). *Literatura infantil: introducción en su problemática, su historia y su didáctica*, Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz.
- MORÍN, Edgar, (1994). *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós.
- MOROS PEÑA, Manuel (2008). *Historia natural del canibalismo. Un sorprendente recorrido por la antropofagia desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Nowtilus Saber.
- MOROTE MAGÁN, Pascuala, (2002). “El cuento de tradición oral y el cuento literario: de la narración a la lectura”, en Mendoza Fillola, Antonio (coord.), *La seducción de la lectura en edades tempranas*, Subdirección General de Información y Publicaciones, Madrid, pp. 159-197.

- MOYA, Francisca, (1996). “El Romance Tarquino y Lucrecia”, *Miscelánea Medieval Murciana*, vol XIX-XX. Años 1995-1996, pp. 233-244.
- MUÑOZ CATALÁN, Elisa, (2014). “Crisis en las promesas de matrimonio: del vínculo jurídico de los esponsales romanos a la carta de arras desde la España altomedieval”, *Ius Fugit*, 14, 2011-2014, pp. 351-366.
- MUÑOZ COSME, Alfonso, (2004). “Todos los caminos conducen a Roma. Turismo y patrimonio en la ciudad”, *Imafronte*, 16, pp. 267-286.
- NAHÓN, Zarita, (1997). *Romances judeo-españoles de Tánger*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal.
- NANDA, Serena, (2003). “Hijra y Sadhin. Ni hombre ni mujer en la India”, en Nieto, J. A. (ed), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Talasa, Ágora, Madrid, pp. 261-274.
- NAVAS-COLLADO, E. y MUÑOZ-GARCÍA, Juan Jesús, (2004). “El síndrome disejecutivo en la psicopatía”, *Revista de Neurología*, 38:6, pp. 582-590.
- NÚÑEZ PÉREZ, María Gloria, (1990). “La historia, las fuentes orales y la enseñanza: teoría y práctica”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Hª Contemporánea, (3), pp. 43-56 [actualizado 21/08/15: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFV/article/view/2693>].
- OLIVARES PEDREÑO, Juan Carlos, (1997). “El dios indígena Bandua y el rito del toro de San Marcos”, *Complutum*, 8, p. 205-221.
- OLMO LETE, Gregorio del (dir). (2009). *La Biblia en la literatura española. I. Edad Media. 1/1. El imaginario y sus géneros*. Fundación San Millán de la Cogolla. Trotta.
- OLMOS REVERÓN, Sara, (2005). “Conmemoración en Mérida-Venezuela del XVI centenario del edicto de Milán”, *Boletín del Grupo de Investigación y Estudios sobre Historia Antigua y Medieval*, 3:5-6, 7 pp. [actualizado 24/04/15: <http://revistas.saber.ula.ve/index.php/boletingiesham/article/viewFile/4461/4256>].
- OPPENHEIMER R., HOWELLS, K., PALMER, R. L, CHALONER, D. A. (1985). “Adverse sexual experience in childhood and clinical eating disorders”, *J. Psychiatr Res*, 19, pp. 357-361.
- ONTAÑÓN DE LOPE, Paciencia (1961). “Veintisiete romances del siglo XVI”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XVI, pp. 180-192.
- ORSANIC, Lucía, (2013). “Hermanos de leche. El imaginario lactofemenino durante el medioevo”, *V Congreso virtual sobre historia de las Mujeres*, (15 al 31 de octubre de 2013), Jaén, pp. 319. [actualizado 26/06/15: http://digital.csic.es/bitstream/10261/87062/3/Carballeira_Derechos%20en%20conflicto.pdf]

- ORTEGA BALANZA, Marta, (2009). “El trabajo femenino en el Próximo Oriente Antiguo del II-I milenio a.C”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, (16:2), pp. 307-330.
- ORTIZ-GÓMEZ, Teresa, BIRRIEL-SALCEDO, Johanna, y ORTEGA DEL OLMO, Rosa, (2004). “Género, profesiones sanitarias y salud pública”, *Gaceta sanitaria*, 18, pp. 189-194. [actualizado 24/06/15: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0213-91112004000400030]
- OSARENREN, Linda, (2008). *Africa: tradition at the Herat of violence against women and girls*. [actualizado 01/07/15: <http://www.pambazuka.net/en/category.php/comment/46520/print>]
- OSTROSKY-SOLÍS, Feggy y VÉLEZ GARCÍA, Alicia, (2008). “Neurobiología de la sensibilidad moral”, *Revista Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias*, 8:1, pp. 115-126.
- OVIDIO NASON, Publio, (1990). *Fastos*, Salamanca, Universidad de León.
- PACHECO JIMÉNEZ, César, (1997). “Franciscanos en la Castilla Bajomedieval: el Monasterio de San Francisco el Viejo de Talavera de la Reina (Toledo)”, *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 10, pp. 183-218.
- PARDO GATO, José Ricardo, (2005). “El derecho castellano-leonés en la peregrinación jacobea. Una reflexión histórico-jurídica”. en *Historia del Derecho* 5, pp. 191-224.
- PARRA, Águeda y OLIVA, Alfredo, (2009). “A Longitudinal Research on the Development of Emotional Autonomy During Adolescence”, *The Spanish Journal of Psychology*, 12, pp. 66-75.
- PARRA LUCÁN, María Ángeles, (2011). “Instituciones de guarda (2). La curatela y el defensor judicial”. En *Tratado de derecho de la familia*. Thomson Aranzadi, pp. 343-398. [actualizado 24/06/15: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4678148>]
- PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel, (2003). *La imprenta de los incunables de Zaragoza y el comercio internacional del libro a finales del siglo XV*, Zaragoza, Colección Estudios Historia.
- PANKSEPP, Jaak, (1986). “The neurochemistry of behaviour”, *Annual Review of Psychology*, 37, pp. 83-88.
- PASTOR, Reyna (1986). “Para una historia social de la mujer hispano-medieval.

Problemática y puntos de vista”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, Universidad Complutense, Madrid, pp. 187-214.

PAPP, Desiderio y BABINI, José, (1958). *Biología y Medicina en los siglos XVII y XVIII. Panorama General de Historia de la Medicina IX*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina.

PEDROSA, José Manuel, (2006). “Mirra en su árbol: Delgadina en su torre, la mujer del pez en su pozo: el simbolismo arriba/abajo en los relatos de incesto”, *Revista de Folklore*, 312, pp. 183-194.

PELEGRÍN, Ana (1984). *Cada cual atiende su juego: de tradición oral y literatura*. Cíncel.

_____. (1998). *Repertorio de antiguos juegos infantiles. Tradición y literatura hispánica*. Madrid, Instituto de Filología. Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares. XXX, CSIC, Departamento de Antropología de España y América.

PEREA YÉBENES, Sabino, (2005). “Extranjeras en Roma y en cualquier lugar: mujeres mimas y pantomimas, el teatro en la calle y la fiesta de Flora”, *Gerión. Revista de Historia Antigua*, pp. 11-44. [actualizado 02/07/15: <http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/viewFile/GERI0404110011A/14139>].

PÉREZ J, ABEJÓN D, ORTIZ J. R., (2005). “El dolor y su tratamiento a través de la historia”, *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, 12, pp. 373-384.

PÉREZ DIESTRE, José Antonio, (2004). “Deméter y Ceres: Las diosas de la fertilidad”, *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 4, pp. 53-57.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel, (1988). *Midrás Sifré Números*, Valencia, Biblioteca Midrásica.

PÉREZ GARCÍA, José Manuel, (1990). “La historiografía en Demografía histórica española durante la Edad Moderna: un estado de la cuestión”, *Manuscripts*, 8, pp. 41-70. [actualizado 24/02/15: <http://ddd.uab.cat/pub/manuscripts/02132397n8/02132397n8p41.pdf>]

PÉREZ RIOJA, José Antonio, (1984). *Diccionario de Símbolos y Mitos. Las ciencias y las artes en su expresión figurada*, Madrid, Tecnos.

PÉREZ PARIENTE, Joaquín y PASCUAL VALDERRAMA, Ignacio M., (2013). “Sobre la relación entre la mujer y la alquimia: del laboratorio al símbolo”, *Dossiers feministes*, 14, pp. 34-54. [actualizado 21/08/15: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/dossiers/article/view/625/533>]

PÉREZ VALVERDE, María, (1993). “El valor de la escritura en derecho judío: el rabinismo como sistema jurídico”, en Lorenzo Sanz, E (coord.). *Proyección Histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el*

Mediterráneo I. Historia e Historia de América, Valladolid, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo. PÁGINAS??

PETERSEN, Suzanne (dir) (1982). *AIER. Voces nuevas del Romancero Castellano-leonés*, vols.I y II, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, Gredos.

PETITE, Anselmo, (1790). *Conducta de confesores en el tribunal de la penitencia: según las instrucciones de San Carlos Borromeo y la doctrina de San Francisco de Sales*. Imprenta de Don Benito Cano. [actualizado 07/07/15: <https://books.google.es/books?id=N9zFhDik90AC&lpg=PA128&ots=-ltt37GJLN&dq=peregrinaci%C3%B3n%20roma%20dispensa&hl=es&pg=PA128#v=onepage&q=peregrinaci%C3%B3n%20roma%20dispensa&f=false>]

PEZO SILVA, M. C., DE SOUZA PRAÇA, N., y COSTA STEFANELLI, M. (2004). “La mujer responsable de la salud de la familia: Constatando la universalidad cultural del cuidado”. *Index de Enfermería*, 46, 13-17. [actualizado 24/02/15: <http://europa.sim.ucm.es/compludoc/AA?articuloId=449725>]

PIDANDO USLÉ, Jesús, (2002). en VVAA , *Enciclopedia de Cantabria*, Santander.

PINTO, Cristián, (2009). “Perspectiva histórica en el estudio del maltrato infantil”, *Revista electrónica de Psicología Social “Poiésis”*. FUNLAM, 17, 11 pp. [actualizado 01/07/15: <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/poesis/article/viewFile/166/153>]

PIPONNIER, Françoise, (1992). “El universo de la mujer: espacios y objetos”, en Duby, G. y Perrot, M.; *Historia de las mujeres II. La Edad Media*, Madrid, Taurus, pp. 401-417.

PLÁCIDO, Domingo, (2011). “La comensalidad en el origen de las comunidades cívicas griegas”, *ARYS*, Universidad Complutense de Madrid, 9, pp. 33-47. [actualizado 24/06/15: http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/6859/La_comensalidad_en_el_origen_de_las_comunidades_civicas_griegas.pdf?sequence=2]

PLANNCK, S. (1499). *Mirabilia Rome*. Roma. [actualizado 28/07/15: <http://mdc.cbuc.cat/cdm/ref/collection/incunableBC/id/154483>]

POMEROY, Sara, (2004). *Diosas, ramera, esposas y esclavas*, vol. 104, Barcelona, Akal.

PONTUS, A., (1524). *Miriabilia Urbis Rome. Nova recognita et emendata atque in verum pensum reducta*. Rome [actualizado 28/07/15: <http://biblioteca.ucm.es/foa/27862.php>]

QUESADA, Noemí, (1977). “Creencias tradicionales sobre el embarazo y parto”, *Anales de Antropología*, 14,1, p. 311.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, (1935). *Patrilineal and matrilineal sucesion*, en *Iowa Law Review*, 20:2, pp. 286-303.

_____ (1950), *African systems of kinship and marriage*, London, New York, Oxford University Press.

RADVILE, Samuel, (1974). “A history of child abuse and infanticide”, en Steinmetz, Susanne K. And Murray A. Strauss, *Violence in the Family*. Nueva York: Dodd , Mead & Co., pp 173-179.

RAPPAPORT, Roy, (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press.

RAULIN, Juan Facundo, (1750). *Año santo dentro y fuera de Roma: sirve para ella en este año santo de 1750 para España en el de 1751 y en los siguientes para las Indias*. (I) Zaragoza, p. 436 [actualizado 24/08/15: <https://books.google.es/books?id=7UUXlck8lp8C&hl=es&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>]

REBOLLEDO-MESA, Irene, POLDERMAN, Tinca, MOYA-ALBIOL, Luis, 2010, “Genética de la violencia humana”, *Revista de Neurología*, 50:9, pp. 533-540.

REDONDO, Agustín (2004). “El Persiles, ‘libro de entretenimiento’ peregrino”, en *Peregrinamente peregrinos. Actas del V CINDAC Asociación Cervantistas*, pp. 67-102.

REEVES SANDAY, P. (1987). *El canivalismo como sistema cultural*, Barcelona, Lema.

REGAN, Jaime, (2014). “Mito y Rito. Una comparación entre algunas imágenes Mochicas y Jibaras”, en *Investigaciones Sociales*, 3(3), pp. 27-46.

REICHENBERGER, K. y REICHENBERGER, T. (2003). *El Papa Borgia Alejandro VI*, Erfurt.

REVUELTA SAÑUDO, Manuel, (1982). *La Biblioteca de Menéndez Pelayo*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.

REYES PEÑA, Mercedes de los (1996). “El ‘Aucho de Thamar’ del Ms. B2476 de la Biblioteca de ‘The Hispanic Society of America’: estudio y edición”, *Criticón*, 66-67, pp. 383-414.

RHEINGOLD, JOSEPH, (1964). *The Fear of Being a Woman: A Theory of Maternal Destructiveness*, Nueva York.

_____ 1967, *The Mother, Anxiety and Death: The Catastrophic Death Complex*, Boston.

RIBOT, Luis, (coord), (2010). *Historia del Mundo Moderno*, Madrid, Actas.

RIQUER, Isabel (1991). “La peregrinación fingida”, *Revista de Filología Románica*, Madrid, 8, pp.103-119.

- RISKA, Elianne y WEGAR, Katarina, (1993). *Gender, work, and medicine: women and the medical division of labour* (Vol. 44), Sage Publications Ltd.
- RISKA, Elianne, (2001). "Towards gender balance: but will women physicians have an impact on medicine?", *Social Science & Medicine*, 52 (2), pp. 179-187.
- RIVADENEYRA, J.M., (1850). *Novísima Recopilación de las leyes de España*, Madrid, p. 378.
- RIVAL, L., SLATER, D. y MILLER, D. (2003). "Sexo y sociabilidad. Etnografías comparativas de la objetivación sexual". En Nieto, J. A. (Ed). *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Talasa. Ágora. Madrid, pp. 53-78.
- RIVERO, José Luis Y BANDRES, Maidelyn, (2012). *El Prashadam Religion Y Pautas Alimentarias*. Universidad Central de Venezuela, [actualizado 24/06/15: http://www.antropologiadelossabores.com/dmdocuments/Tesis_Final_Maide_yJorge.pdf]
- RIVERS, Pitt, (1979), *Antropología del honor*, Barcelona, Grijalbo.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, J.L. y RUBIO, A (eds), *Primer Encuentro entre el Periodismo de Investigación y la Historia. Homenaje a Kapuscinski*, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos e Instituto de Humanidades de la URJC, 2008.
- RODRÍGUEZ PEREIRA, Teresa, 2009, "El cuerpo enclaustrado", *Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*, 4, p. 27-42.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Alfonsa, (2003). "Apuntes para una psicología de la violencia doméstica", *Cuadernos de Trabajo Social*, 16, pp. 183-192.
- RODRÍGUEZ SOMOLINOS, Helena, (2007). "Las mujeres de Perrebia "de Esquilo"", *Epos: Revista de Filología*, 23:9, p. 9-19.
- ROGERS, Paul Patrick Y LAPUENTE, F. A., (1977). *Diccionario de seudónimos literarios españoles*, Madrid, Gredos.
- ROJAS DONAT, Luis, (2005). "Para una historia del matrimonio occidental. La sociedad romano-germánica. Siglos VI-XI", *Theoria*, 14:1, pp. 47-57.
- ROJO ALIQUE, Francisco Javier, (2007). "Reforma religiosa, sociedad y política en la Baja Edad Media: el ejemplo de San Francisco de Palencia en el siglo XV", *Hispania Sacra*, 59:120, pp. 469-491.
- ROMA, Josefina, (1995). "Danzas de Palos, Dance y Simbolismo Ritual Agrícola", en *Música oral del Sur: revista internacional. I. La música y la danza del ciclo productivo agrario en la cuenca del Mediterráneo. II. La música de Al-Andalus*, 1, pp. 25-39.
- ROS MONTALBÁN, Salvador, (1997). *La conducta suicida*, Madrid, Grupo Arán.

- RUBIO HERNÁNDEZ, Rogelio, (1988). *Antropología: Religión, mito y ritual*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- RUCQUOI, Adeline, (1981). *Peregrinos medievales*. Madrid, Gredos. [en línea: <http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/24634/3/THVII~N75~P82-99.pdf>]
 ——— 1996, “Los franciscanos en el Reino de Castilla, en *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995* (pp. 65-86)”, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 65-86.
- RUDD, J.M. y HERZBERGER, S.D. (1999), “Brother-sister incest – father-daughter incest: a comparación of characteristics and consequences”, *Child Abuse & Neglect*, 23:9, September 1999, pp. 915–928.
- RUIZ, María Jesús, FRAILE GIL, José Manuel y WEICH-SHAHAK, Susana, (2008). *Al vaivén del columpio*, Fiesta, coplas y ceremonial, Colección Cádiz y Música, 4, Universidad de Cádiz.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella, (2004). “Hacia Roma caminan dos peregrinos... El *Persiles*, relato mítico y trayectoria amorosa”, en *Actas Cervantistas* (V):911-930. Redondo, A., 2004, “El *Persiles*, ‘libro de entretenimiento’ peregrino”, en *Peregrinamente peregrinos, Actas del V CINDAC Asociación Cervantistas*, pp. 67-102.
- RUIZ MARTÍN DEL CAMPO, Enma, (2001). “Adolescencia femenina y ritual: La celebración de las quinceañeras en algunas comunidades en México”, *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad*, 7:20, pp. 189-222. [actualizado 24/06/15: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/espinal/espinalpdf/Espiral%2020/180-213.pdf>].
- RUSBULT, Caryl E. (1974). “Responses to dissatisfaction in dating relationship”, en Huston, T.L. (ed). *Foundations on Interpersonal Attraction*, Nueva York, Academic Press.
- SAGE, Jack, (1992). “A new look at humanism in 16th-century lute and vihuela books”, *Early Music*, 20:4, pp. 633-641.
- SAKELLIADIS, et al., (2009). “Forensic Investigation of Child Victim with Sexual Abuse”, *Indian Pediatrics*, 46:17, pp. 144-151.
- SALAZAR, Flor, (1999), *Romancero vulgar*, Madrid, Gredos.
- SALAZAR, Flor y VALENCIANO, Ana, (1979). “El Romancero aún vive. Trabajo de Campo de la CSMP: ‘Encuesta Norte-77’”, en *El Romancero hoy: Nuevas Fronteras. The Hispanic Ballad Today. New Frontiers. 2º Coloquio Internacional*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, Gredos, pp. 362-421.
- SÁNCHEZ, Carmen y MANDUJANO, Mario “Comprender y aceptar la muerte. ¿Hay

- algún modelo cultural para aceptar los procesos de secuela?”, *Revista del tiempo, Laberinto*, pp. 14-21. [actualizado 21/08/15 <http://www.uam.mx/difusion/revista/nov2001/sanchez.pdf>].
- SÁNCHEZ-BLANCO CELARAIN, María Dulce, (2007). “Canciones con santos al fondo”, *Estudios románicos*, 16, pp. 193-212.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis, (2002). “Retórica, oralidad y lectura en la Edad Moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, I, pp. 65-84.
- SÁNCHEZ MIGUEL, Juan Manuel, (1984). *Romancero Tradicional Toledano*. Temas Toledanos. 24. IPIET, Diputación Provincial de Toledo.
- SÁNCHEZ ROMERO, Margarita, (2008). “El consumo de alimento como estrategia social: recetas para la construcción de la memoria y la creación de identidades”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 18, pp. 17-39. [actualizado 24/06/15: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/cpag/article/view/738>]
- SANCRISTÓBAL IBÁÑEZ, Miguel Ángel, (2002). “El matrimonio en Portugal durante la baja Edad Media”, *Edad Media: revista de historia*, 5, pp. 161-177.
- SANTIAGO AGUILERA, Ignacio (1979). *Los bolos en la literatura montañesa y las artes plásticas*, Santander, Federación Cántabra de Bolos.
- SANZ LARRUGA, Francisco Javier, (1997). “La protección jurídica del Camino de Santiago”, en Leira López-Vizoso, José, (coord.), *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. II Aulas no Camiño. A Coruña Universidades. Servizo de publicacións, pp. 140-174.
- SAKELLARIADIS, E. I. et al., (2009). “Forensic Investigation of Child Victim with Sexual Abuse”. *Indian Pediatrics*, 46-february 17, pp. 144-151.
- SAU, Victòria, (1990). *Diccionario Ideológico Feminista*, Barcelona, Icaria Totem revolutum.
- SAUCEDA GARCÍA, J. Manuel, (2002). “La salud mental y la violencia familiar dirigida al menor”, *Gaceta Médica*, 138:2, pp. 164-168. [actualizado 07/07/15: <http://www.psiquiatria.com/bibliopsiquis/handle/10401/2287>].
- SPACCARELLI, Thomas, (2006). “La ideología de la peregrinación”, *Revista de Filología Románica* IV, pp. 119-127.
- SEGALEN, Martine, (1992). *Antropología histórica de la familia*, Madrid, Taurus.
- _____ (2007), “El parentesco en la antropología actual: de las sociedades" exóticas" a las sociedades" modernas”, en David Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 39-58.
- SENABRE, Ricardo, (1994). “Claves temáticas y personales en la Literatura”, en

- Fuente Lombo, M (ed.) *Etnoliteratura. Un método de análisis en Antropología*. Servicio de Publicaciones dUniversidad de Córdoba, pp. 89-98.
- _____. (1997). “La cara, es espejo del alma: retrato literario y saberes antropológicos”, En Fuente Lombo, Manuel de la y Hermosilla Álvarez, María Ángeles (eds.), *Etnoliteratura: una Antropología de ¿lo imaginario?*. Universidad de Córdoba. Córdoba, pp. 81-89.
- SESBOÛÉ, Bernard y THEOBALD, Christoph, (1997). *La palabra de la Salvación, Historia de los dogmas*, IV, Salamanca, Gráficas Cervantes.
- SEPHIHA, Haïm Vidal (1974). “Judeo-Spanish ballads from Bosnia, edited by Samuel G. Armistead and Joseph H. Silverman”, *Bulletin Hispanique*, 76, 3-4, pp. 499-502.
- SHAFFER, D. R., y del BARRIO MARTÍNEZ, C., (2002). *Desarrollo social y de la personalidad*, Madrid, Thomson.
- SIERRA, Juan Carlos, VALLEJO-MEDINA, Pablo, SANTOS-IGLESIAS, Pablo, MOYANO, Nieves, GRANADOS, María Reina y SÁNCHEZ-FUENTES, María del Mar, (2014). “Funcionamiento sexual en personas mayores: influencia de la edad y de factores psicosexuales”, *Revista Internacional de Andrología*, 12:2, pp. 64-70.
- SIERRA, Pedro de la (2003). *Espejo de príncipes y caballeros: segunda parte* (vol. 15), Centro Estudios Cervantinos.
- SMITH, Pierre, (1989). “Aspectos de la organización de los ritos” en Izard, M, y Smith P., *La función simbólica*, Jucar Universidad.
- SOMMER, Robert, 1969, *Espacio y comportamiento individual*, Madrid, Colección Nuevo Urbanismo, Instituto de Estudios de Administración Local.
- SORIA MESA, Enrique, (2013). *La nobleza en la España moderna: cambio y continuidad*. Marcial Pons Historia.
- SOUTO PAZ, José Antonio, (2000). *Derecho matrimonial*, Barcelona, Marcial Pons.
- SOUZA CORREA, Sílvio Marcus de, (2008). “A Antropofagia na África equatorial: Etno-istoria e a realidades do(s) discurso(s) sobre lo real”, *Afro-Asia*, 37, pp. 9-41.
- SPACCARELLI, Thomas, (2006). “La ideología de la peregrinación”, *Revista de Filología Románica*, IV, pp. 119-127.
- SPINELLI, Margaret G., (ed.) (2002). *Infanticida: Psychosocial and Legal Perspectives on Mothers who Kill*, American Psychiatric Publication.
- SPAGO, Daniela (2013). *Aproximación a la Historia, Literatura e Identidad de los*

Judíos Españoles de Bosnia. Departamento of French, Italian & Spanish. Universidad de Alberta, Tesis Doctoral [actualizado 24/04/15: <http://hdl.handle.net/11023/739>]

STEFANO, Giuseppe di, (1993). *El Romancero*, Madrid, Taurus.

STEPHENS, William, (2003). “La familia en una perspectiva transcultural”, en Nieto, J. A., (ed), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Talasa, Ágora, Madrid, pp. 93-117.

SUÁREZ QUEVEDO, Diego, DÍAZ MORENO, Félix, LOPEZOSA APARICIO, Concepción, y RIELLO VELASCO, José María, 2006, “Arquitectura y Ciudad, siglos XVI y XVII”, *Pecia Complutense: Boletín de la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid*, 3, 5, pp. 41-54.

SUÁREZ LÓPEZ, J., 1997, *Silva Asturiana VI. Nueva colección de romances (1987-1994)*, Oviedo-Madrid, Real Instituto de Estudios Asturianos. Archivo de Música de Asturias. Fundación Municipal de Cultura Educación y Universidad Popular. Ayuntamiento de Gijón. Fundación Ramón Menéndez Pidal.

TEUBAL, Ruth (2003). “Reflexiones sobre la respuesta informal comunitaria ante la violencia familiar”, *Cuadernos de Trabajo Social*, 16, p. 215-224.

THOMPSON, Paul, (1978). *La voz del pasado*. Valencia, Edicions Alfons El Magnànim.

TOLA, Florencia. C. (2006). “Estrategias matrimoniales en el proceso de repliegue y apertura de las parentelas Toba (qom)”, *Revista de Antropología*, 49 (2), pp. 667-687. [actualizado 26/06/15: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012006000200006&script=sci_arttext]

TORRECILLA, Martín (1693). *Examen de la potestad y jurisdicción de los señores obispos: assi en comun, como de los obispos regulares y titulares, con algunas consultas concernientes a la materia*, Madrid. Herederos de Gabriel de León

TRAPERO, Maximiano (1987). “Hunting for Rare Romances in the Canary Islands”, *Oral Tradition*, 2/2-3, pp. 514-546.

_____. (1988). “Agustín Espinosa, primer investigador del Romancero canario”, *Revista de Filología*. Universidad de La Laguna, 6 y 7, pp. 431-455.

_____. (1994). “Movilidad e inmovilidad del léxico en el Romancero Tradicional: Gran Canaria”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, 40, pp. 483-531.

_____. (2006). “Procesos de creación léxica en el Romancero Tradicional”, en *Filología y Lingüística: Estudios ofrecidos a Antonio Quilis*. CSIC, UNED y Universidad de Valladolid, vol I, pp. 863-879.

_____. (2008). “El ingenio en la oralidad. Deslindes sobre el ingenio y lo ingenioso en la literatura oral”, en *La voz y el ingenio* (IV Simposio sobre Patrimonio Inmaterial). Urueña: Junta de Castilla y León - Fundación Joaquín Díaz, 6-33.

TREJO BARRIENTOS, Leopoldo, (2013). “¿El huevo o la gallina? Completitud y

- fracción en la comida ritual de los totonacos de la Huasteca”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, 25. [actualizado 24/06/15: <http://alhim.revues.org/4607>]
- TRIVERS, Robert L., (1972), “Parental investment and sexual selection”, en B. Campbell (ed.), *Sexual selection and de descent of man*, Chicago, Aldine.
- TURNER, Victor. (1988). *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.
 _____ (1990). *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI de España.
- ÚBEDA, Lluís, (2002). Historia, Antropología y fuentes Orales, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LVII,1, pp. 219-224. [actualizado 28/07/15: <http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/viewArticle/202>].
- URIBE ARAMBURO, Nicolás, (2011). “Adolescencia y ritos de transición. Una articulación del psicoanálisis postfreudiano y lacaniano”, *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 2(2), pp. 192-209. [actualizado 28/08/15: <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/RCCS/article/viewArticle/240>].
- VALDERRAMA PONCE, María José, (2006). “El cuidado, ¿una tarea de mujeres?”, *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía* 35, pp. 373-385. [actualizado 24/06/15: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/vasconia/vas35/35373385.pdf>]
- VALENCIANO, Ana, (1987). “Survival of the Tradictional Romancero: Field Expeditions”, en *Oral Tradition*, (2/2-3), pp. 424-450.
 _____ (1994). *Los romances tradicionales de Galicia: Catálogo ejemplificado de sus temas*. Tomo I. Departamento de Filología Románica. Facultad de Filología. Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral. [en línea: <http://eprints.ucm.es/3358/1/T19556.pdf>]
 _____ (2006). “La encuesta de ‘Salamanca 2002’ del Proyecto ‘El Romancero panhispánico y la Balada europea’”, en Santiago, R, Valenciano, A, Iglesias, S. (Eds) *Tradiciones discursivas. Edición de textos orales y escritos*. Colección I. U. Menéndez Pidal. Madrid, pp. 101- 116.
 _____ (2008). “La indumentaria femenina en el Romancero: descripción y significados”, en *Actas del curso “Folklore, literatura e indumentaria”*, Madrid: Ministerio de Cultura. Museo del Traje, pp. 112-122. [actualizado 24/04/15: <http://museodeltraje.mcu.es/popups/publicaciones-electronicas/2006-FLI/08-MT-FLI-Valenciano.pdf>].
- VALENZUELA GARCÍA, Hugo, (2009). “El contexto de la salud malaya: sistema humoral, medicina tradicional, reproducción y ritos de paso”, *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 64:2, pp. 37-62, p. 55. [en línea: <http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/view/80/81>]
- VALLCANERAS JAUME, Fransesc (2006). “El rito convertido en danza. Los Cossiers de Mallorca”, *Narria* 71-76 [actualizado 24/06/15: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2129681>]

- VAQUIRO RODRÍGUEZ, Sandra, y STIEPOVICH BERTONI, Jana, (2010). “Cuidado informal, un reto asumido por la mujer”, *Ciencia y enfermería*, 16:2, pp. 17-24. [24/06/15: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-95532010000200002>]
- VÁZQUEZ HOYS, Ana María y FERNÁNDEZ URIEL, Pilar, (2001). *Historia de Roma*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, Madrid.
- VÁZQUEZ DE PARGA, Luis, Lacarra, José María y Uría Riu, Juan, (1948). *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, III vols.
- VÁZQUEZ RECIO, Nieves (2000). *Una ‘yerba enconada’: sobre el concepto de motivo en el romancero tradicional*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de UCA.
- VELDUQUE BALLARÍN, María Jesús, (2011). “El origen de la imprenta: la xilografía. La imprenta de Gutenberg”, en *Revista de Clases de Historia*. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, 224, 15 de septiembre de 2011, páginas??
- VÉLEZ GARCÍA, Alicia et al. “Emociones morales, una batería para su medición”, *Revista Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias*, 5, pp. 189-199. [actualizado 27/08/15: http://feggylab.mex.tl/imagesnew/7/0/4/8/6/REVNEURO_vol5_num2_4.pdf].
- VIDAL LORENZO, Cristina, y GASPAR MUÑOZ, Cosme, (2002). “La ruina visitable”, *Ars longa: cuadernos de arte*, 11, pp. 125-135.
- VORÁGINE, Jacobo de la, (1982). *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza.
- WAAL MALEFIJT, Annemarie de, (1983). *Imágenes del hombre*, Buenos Aires, Amorrortu.
- WARREN HAMOS, Andrea (1993). “Romancero y tradición: los romances Bíblicos entre los sefardíes”, *Hispanic Review*, 61:2, pp.201-212.
- WEICH-SHAHAK, Susana (2002). “Observaciones sobre el Romancero sefardí de tradición oral. Motivos míticos y foco temático”, *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 6. [en línea: http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista6/AMPARO_RICO/susana.htm]
- _____. (2009). “El repertorio sefardí en sus género poético-musicales. [The sephardi repertoire and its musico-poetic genres]”, *Cuadernos de Estudios Callegos*, LVI:122, pp. 191-212.
- WITTER TURNER, Victor, y GARCÍA RÍOS, Beatriz, (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- WOLF, Fernando José y HOFMANN, Conrado, (1856), *Primavera y flor de romances o Colección de los más viejos y más populares romances castellanos*, Berlín, en casa de A. Asher y Comp.
- YELA BERNABÉ, José Ramón y SALGADO Ruiz, Alfonso, (2001). “Efectos de la

predecibilidad en indefensión aprendida crónica”, *Psicothema*, 13:4, pp. 592-597.

YELA GARCÍA, Carlos, (2002). *El amor desde la psicología social. Ni tan libres, ni tan racionales*, Madrid, Psicología Pirámide.

Resumen

El objetivo principal de esta tesis doctoral supone una nueva propuesta de análisis del ciclo del incesto aún presente en el Romancero, y de forma más precisa, en las versiones cántabras de los romances *Delgadina*, *Silvana*, *Tamar*, *Primos Romeros*, *Cura Traidor* y *Blancaflor y Filomena*.

Para el mejor manejo de los cientos de versiones existentes de estos romances, nos hemos centrado en los textos procedentes de Cantabria. Para tal fin, hemos confeccionado el corpus de Cantabria con los romances que se han venido publicando desde los albores del siglo XX hasta la actualidad, incluyendo mi aportación personal al corpus fruto del trabajo de campo realizado entre 1999 y 2003 en los que recopilé 250 versiones de romances, 190 textos de la tradición oral y entrevistado cerca de 192 informantes.

Así, los romances *Delgadina* y *Silvana* tratan el incesto paterno filial, el romance *Tamar* versa sobre el incesto entre hermanos, el texto *Primos romeros*, el incesto entre primos, el romance vulgar *Cura Sacrílego* nos presenta el asunto del incesto espiritual, y, finalmente, el romance *Blancaflor y Filomena* trata la prohibición existente entre cuñados.

Los romances nos informan sobre los argumentos de evitación del incesto en los que, en algunos casos, media la violencia. De este modo, se expresa la subversión de los roles de parentesco, la prohibición basada en un precepto divino y el infructuoso intercambio frente al argumento de la belleza de la joven. Incluso, se trata el tema de la venganza a través del infanticidio y del banquete ritual.

Estos trágicos sucesos colocan a los lectores al lado de la víctima al tiempo que nos interpela y cuestiona sobre la actualidad de estos romances en un tema considerado tabú. Con todo, sigue resultando llamativo el hecho de que estos romances sigan transmitiéndose principalmente por la figura femenina.

No obstante, a partir del análisis secuencial y de la acción de los romances, realizada en todas las versiones estudiadas, podemos encontrar en estos textos la

expresión de un desorden propio de la fase de transgresión de un rito de paso, mediante el que el ser humano se inserta en la sociedad y aprende los valores sociales con los que poder actuar en el entramado del sistema social.

Hemos pretendido realizar una aproximación a la cosmovisión cultural expresada en los romances, en los que encontramos distintas tramas mitológicas y rituales que enmarcan el romance en diversos contextos histórico-culturales. En los textos que tratan sobre el incesto -según la definición de incesto de Radcliffe-Brown-, siempre media una conducta violenta. Algunos de esos actos violentos relatados en los romances que hemos estudiado, guardan similitud con prácticas rituales que se desarrollaban en otros lugares y épocas a pesar de que, como sabemos, en nuestro contexto espacio-temporal de estudio ya estaba consolidada la familia tradicional. También hemos estudiado romances que tratan conductas incestuosas, las cuales se consideran como incesto para nuestra cultura, en contraposición con la valoración que realizan otras.

La multiplicidad de variantes y de variables, lejos de acotar una única interpretación, polariza y amplía su espectro interpretativo. Las diversas versiones del romance parten de la yuxtaposición de estructuras míticas. La variabilidad que encierra cada una de las versiones superpone diversos procesos rituales que se entretajan con un doble resultado. Una aculturación que pretende desarraigar costumbres y un resultado de endoculturación como forma de aprendizaje de los valores de la sociedad y mecanismos de acción en el entramado del sistema social. Con todo ello, pretender explicar el entramado que subyace en el romance a partir de las dudas iniciales que suscita plantea nuevos interrogantes.

Abstract

This doctoral thesis mainly aims at a new analysis proposal regarding the incest cycle still present in the Romancero (Ballad poetry), and more precisely, in the Cantabrian versions of ballads such as *Delgadina*, *Silvana*, *Tamar*, *Primos Romeros*, *Cura Traidor* and *Blancaflor and Filomena*.

For better handling of hundreds of existing versions of these ballads, we have focused on texts from Cantabria. For that purpose, we have prepared the Corpus of Cantabria with ballads published since the dawn of the 20th century to the present, including my personal contribution to the corpus as a result of the field research conducted between 1999 and 2003 in which 250 versions of romance poetry, 190 texts from oral tradition and evidence from 192 informants have been collected.

Thus, ballads *Delgadina* and *Silvana* deal with parent-child incest, ballad *Tamar* focuses on incest between siblings, the text in *Primos romeros* deals with incest between cousins, vulgar ballad *Cura Sacrilego* introduces the subject of the spiritual kinship and, finally, ballad *Blancaflor and Filomena* addresses the existing prohibition between brothers/sisters in law.

Ballads inform us about arguments to avoid incest in which, sometimes, violence is involved. This way, the subversion of kinship roles, the prohibition based on a divine precept and the unsuccessful change against the argument supporting the beauty of the young woman are expressed. Even the subject of revenge by means of infanticide and ritual feasts is addressed.

These tragic events place the reader next to the victim and at the same time question and challenge the relevance of these ballads regarding a topic considered a taboo subject. The fact that these ballads are still being transmitted, mainly, by the female figure, is still striking.

Nevertheless, from the sequential analysis and the action in the ballads conducted in all versions studied, we can find, in these texts, the expression of some disorder typical of the transgression phase of a rite of passage, by which the human

being is inserted in society and learns social values to be able to act in the social framework.

Our goal has been to present an approximation to a cultural worldview based on ballads, where we find different mythological and ritual contexts framing ballads in different historical and cultural contexts; In these texts addressing incest- according to the definition of incest by Radcliffe-Brown-, there is always violence involved. Some of these violent acts, in the ballads we have studied, bear similarities with ritual practices developed in other places and eras despite the fact that, as we know, in our time-space contexts the traditional family had already been consolidated. We have also studied ballads addressing incestuous conducts, which are considered an act of incest in our culture, in contrast with the valuation that others carry out.

The multiplicity of variants and variables, far from narrowing one only interpretation, it actually polarises them and widens their interpretative spectrum. The different versions of ballads are based on the juxtaposition of mythical structures. The variability enclosing each version overlays different ritual processes that interweave with a double result. Acculturation that intends to uproot customs and an endoculturation result as a method to learn social values and action mechanisms in the social framework. Thus, it intends to explain the framework underlying in ballads from initial doubts that raise and pose new questions.